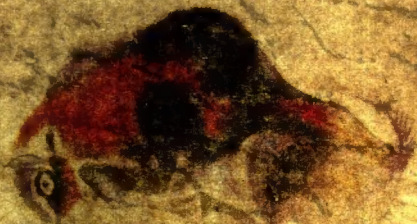


刘魁立 主编



原始文化经典译丛

PRIMITIVE CULTURE

RESEARCHES INTO THE DEVELOPMENT
OF MYTHOLOGY, PHILOSOPHY, RELIGION,
LANGUAGE, ART, AND CUSTOM



原始文化

(重译本)

神话、哲学、宗教、语言、艺术和习俗发展之研究

[英] 爱德华·泰勒 著 连树声 译

谢继胜 尹虎彬 姜德顺 校



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

广西师范大学出版社



PRIMITIVE CULTURE

RESEARCHES INTO THE DEVELOPMENT
OF MYTHOLOGY, PHILOSOPHY, RELIGION,
LANGUAGE, ART, AND CUSTOM

ISBN 7-5633-5128-0



9 787563 351282 >



北京興興特

ISBN 7-5633-5128-0/K · 278

定价：68.00 元

刘魁立 主编

原始文化经典译丛

PRIMITIVE CULTURE

RESEARCHES INTO THE DEVELOPMENT
OF MYTHOLOGY, PHILOSOPHY, RELIGION,
LANGUAGE, ART AND CUSTOM



原始文化

(重译本)

神话、哲学、宗教、语言、艺术和习俗发展之研究

【英】爱德华·泰勒 著 连树声 译

谢继胜 尹虎彬 姜德顺 校

广西师范大学出版社

·桂林·

Edward Tylor

Primitive Culture: Researches into the Development of

Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom

根据伦敦 John Murray 出版公司 1929 年重印本译出,同时参考莫斯科 1939 年俄文版。

图书在版编目(CIP)数据

原始文化:神话、哲学、宗教、语言、艺术和习俗发展之研究/(英)泰勒著;连树声译. —桂林:广西师范大学出版社,2005.1

(原始文化经典译丛)

ISBN7-5633-5128-0

I. 原… II. ①泰…②连… III. 远古文化-研究 IV. K86

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 091123 号

广西师范大学出版社出版发行

(桂林市育才路 15 号 邮政编码:541004)

网址:www.bbtpress.com

出版人:萧启明

全国新华书店经销

发行热线:010-64284815

山东新华印刷厂临沂厂印刷

(临沂高新技术产业开发区工业北路东段 邮政编码:276017)

开本:787mm×1092mm 1/18

印张:45 字数:808 千字

2005 年 1 月第 1 版 2005 年 1 月第 1 次印刷

印数:0 001~8 000 定价:68.00 元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

《原始文化经典译丛》总序



这套《原始文化经典译丛》共十几本书，十几年前曾经陆续出过一版，反响颇好，但印数不多，只有千册，很快售罄，早已绝版。现在，广西师范大学出版社重新印行，要求我写一篇总序，说说主编这套译丛的初衷。

20世纪80年代初，随着改革开放大潮兴起，文化研究领域内引进和借鉴国外学术成就之风也日渐强劲，一大批时新的著作被译介过来，其中不乏知名学者的学术成果，当然，也还有不少很难说有什么原创价值的一般出版物。有的书是可以作为经典来读的，而有的书不过是经典性著作中原创性思想的演绎和发展；当然，还有不少的书仅仅是对已有学术观点进行改头换面、新瓶装旧酒的粗制滥造。于是，对于广大读者说来，正确的选择阅读书目便是有效利用有限时间的诀窍。同时，译介者和出版者在确定翻译和出版的书目时也多有所鉴别，多为读者着想的责任。

知识的发展和演进是有继承性的。再时新的思想和理论，如果仔细考校，一定会找到它承继的渊源。说一句极端的话：什么是发明发现？在许多情况下，不过是用新的思维，重新回忆，或者重新解读、重新阐发已经被彻底忘掉了的事物或对象。

国外学者，是跟随他们学术发展的进程，一路走过来的。我国年轻一代学者，在与国外学术进程隔绝了几十年后，突然间接触到如潮水般涌来的各种理论、学说、观点和论调，难免会眼花缭乱，饥不择食，仿佛一切都那么新鲜，都那么“可贵”，都是开天辟地第一章，而并不过问它们是否是前人某些原创思想的某种形式的“发酵”。

针对这些情况，于是我想，应该设法填补我们关于国外文化学研究历程的一段空白，把那些时新的理论和时新的观点所因袭的、所演绎的、所发挥的许多原有的经典性的著作，翻译过来，使大家走一条捷径，掌握这些时新的著作的“始祖性”的基本原理，以期深刻和高屋建瓴地理解这些时新著作



的真谛。于是便产生了这一套译丛。

这套丛书总体说来,对于民间文化研究者都有十分重要的借鉴意义,虽然它们大都面世了大半个世纪以上,有的甚或超过了一个或一个半世纪,正因为它们经受了时间的考验,便更显示出它们的真理性的品质。扩而大之,对于所有从事文化化学研究的工作者以及广大爱好者来说,这套丛书都是值得细读的出版物。

说起原始文化,似乎与生活在当今时代的我们并无密切关系。大自然的造物,在设计人的造型的时候,把两只眼睛放在前面,仿佛是要我们只关注未来;我们的两个脚面也被塑造为朝向前面,仿佛是要我们不断地走向未来。然而,任何未来,都是昨天的继续。只有清晰地认识和理解原始文化,才能够更好地把握今天和创造明天。原始文化是我们今天现实生活的一个遥远的但确实是十分坚实的、十分本真的基础和出发点。

这套译丛所选的各个书目的经典意义,还在于他们都曾经是各自时代的学术前沿。由于这些作者的杰出的见解和发明,使他们成为了各自领域的权威。既是前沿,便可生发,便是学术的生长点;既是发明,必有新意,不仅有观点的建树,而且有方法的更新。这样的经典性的著作,有挖掘不尽的奥义,会向我们提供灵感,提供吸纳不尽的滋养,会激发我们的思考,会使我们的学理探讨张开远飞的翅膀。这就是经典的力量,这就是权威的力量。

这些书,我相信,会是常读常新的。

刘魁立

2004年4月,北京



中译本序言



刘魁立

任何一种新的,朝着正确方向改变人们对事物旧有看法,从而真正在某种程度上推进人类认识进程的学说,都是现实的。适应现实的需求而孳生,基于对现实的深入分析而提出;同时它也是历史的:既是历史成就的总结和继承,又为未来的发展提供相应的基础。

19 世纪下半期欧洲的文化学崛起于英国,爱德华·泰勒(1832—1917)于 1871 年出版的这部《原始文化》是这一学科诞生的一个标志。

1848 年革命的浪潮席卷了整个欧洲,欧洲大陆所受的震荡尤为强烈。对于理论研究怀有浓厚兴趣,而且取得卓著成就的德国,也失去了昨日的光辉。在文化研究领域,影响颇大的德国比较神话学、民族学,兴盛不久便开始冷落起来。唯有英伦三岛的知识界,似乎受时潮波及略少,正如恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中所说:

随着 1848 年革命而来的是,“有教养的”德国抛弃了理论,转入了实践的领域……思辨在多大程度上离开哲学家的书房而在证券交易所筑起自己的殿堂,有教养的德国也就在多大程度上失去了在德国最深沉的政治屈辱时代曾经是德国的光荣的伟大理论兴趣——那种不管所得成果在实践上是否能实现,不管它是否违反警章都照样致力于纯粹科学研究的兴趣……在研究单个事实之间的重大联系方面的决定性进步,即把这些联系概括为规律,现在更多地是出在英国,而不像从前那样出在德国。^①

英国伟大的生物学家查理·达尔文在 1859 年推出《物种起源》一书,奠定了进化论的基础,轰动了整个学术界。达尔文学说被恩格斯称为是 19 世

^① 《马克思恩格斯全集》第 21 卷,352 页,人民出版社 1965 年版。



纪自然科学三大发现之一,它在广泛领域产生了极为深刻的影响。

爱德华·泰勒正是以进化论为理论基础(尽管他本人在第二版的序言里,在肯定达尔文和斯宾塞的理论建树和巨大影响的同时,断然否认自己同他们的思想联系),对原始民族的诸多文化现象,以及人类文化的发展阶段和过程进行考察、分析和研究,对民族学、宗教学等学科作出重要贡献,同时也开创了文化学学科的先河。

爱德华·泰勒出生于一个富有的家庭。青年时代,父亲要他继承家传的铜厂,从事实业,但这并非是他心之所钟。在他因病去古巴疗养期间,结识了当时在该地的酷爱考古学研究的一位英国银行家。这次机遇,改变了泰勒的人生道路,作为一个契机,使他最终成为一个成就卓著的民族学家、人类学家。此后若干年里,他一直潜心搜集和研究中美洲的民族学资料,发表了一系列论著,特别是1865年发表的《人类早期历史研究》,书中第一次阐述了人类文化不断进步的思想。这些早期著作都为他以后撰写《原始文化》一书,作了充分的准备。

一个学科的独立存在,要求它有自己特定的研究对象,特定的基本问题,特定的体系和构成,特定的研究原则和方法。《原始文化》一直被文化学的研究者们视为这一学科的开山之作,原因正在于泰勒勾勒了文化学的基本轮廓,提出自己关于文化学的对象、范围、原则和方法等的明确见解。他在本书第一章《关于文化的科学》中,开宗明义,提出文化的定义,120年后的今天,还经常被许多学者沿用或征引:

文化……是包括全部的知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗以及作为社会成员的人所掌握和接受的任何其他的才能和习惯的复合体。
(本书第1页)

这既是他为“文化”所下的定义,也是他为“文化学”所确定的研究对象。他在《原始文化》一书中,对人类的精神文化现象,特别是宗教信仰等问题,进行了详密深入的独创性的研究,并且阐述了他关于文化发展阶段和脉络的见解。他在十年后又出版了《人类学》(1881)一书,以原始人的某些物质文化现象作为自己侧重研究的对象,发展并补充了他在《原始文化》中的探索和研究。

杂沓而纷乱的诸多文化现象摆在人们面前,使人眼花缭乱,难以理出其



中的头绪,而泰勒在进入对这些问题的研究之前,或者应该说,在对如此纷繁的有时甚至是杂乱无章、彼此矛盾的文化现象进行研究的过程中,首先提出了两大原则:首先,他认为诸多文化现象有着广泛的共同性,在很大程度上可以用相同的理由说明相同的现象,对各种文化现象,可以用普遍的原理去进行研究;其次,他认为,文化的不同阶段是文化发展和进化的不同阶段,每一阶段都是前一阶段的产物,并影响未来发展的进程。

这两大原则的提出,当然是他对于文化学的贡献。但也所来有自,并非是他特有的发明。他赞赏自然科学部门的研究者们能够态度鲜明地承认自然的统一性、自然规律的不可动摇和因果一致,赞赏他们关于事物发展的因果联系和历史连续性的观点。他像在文化领域里的同时代以及后起的所有达尔文学说追随者们一样,将自然科学方法运用到自己的研究当中,他认为:

人类的历史是自然历史的一部分,或者甚至是一小部分,我们的思想、愿望和行动是和那些像支配着波的运动、化学元素的化合及动植物的生长的如此确定的规律相适应的。(本书第2页)

泰勒大量地运用了民族学已经取得的资料和成就,并且对许多重要问题提出了新的见解。当时正值美国著名民族学家、原始文化史家摩尔根以及同时代的其他民族学家,大力推行实地考察的方法。这种充满生机的学术实践活动,不仅为他的著作增添了极为丰富的、科学性很强的资料依据,同时这种方法的运用,也使他的许多论述有较强的生命力和切实的说服力。他在研究中严格贯彻的口号是:“在事实的基础上形成判断,用新的事实来检验它。”此时,比较研究法,经过语言学家、神话学家、历史学家等的热心倡导,已经日趋完善。泰勒把比较研究法作为自己的研究方法之一,广泛地加以运用。他“特别注意将落后部落的文化和先进民族的文化加以对照”。在对文化现象的发展进行历史研究时,泰勒还广泛地运用由他自己创立的“文化遗留”研究法。关于这一点我们将在下文中还要谈及。

泰勒把人类文化的发展进程和阶段作为自己的研究课题之一。他不仅对具体文化现象进行阐释,而且对文化发展的整体进行理论观照,这对文化学学科来说自然是题中应有之义。他认为人类社会漫长发展的主要倾向,是从蒙昧状态向文明状态的过渡。文化的发展也是按照泰勒时代所划分的人类发展阶段,“依据蒙昧状态、野蛮时期和文明时期的阶梯从一个阶段到



另一个阶段的运动”。“高级文化就是从人类的初级文化逐渐发展或传播起来的。同时,归根到底是,一般进化比退化远远占优势。”泰勒着力阐释这一“不只是真理,而且是妇孺皆知的真理”的进化论观点,其原因在于,在他生活的时代,退化论和神学还在顽强地影响和束缚着一部分人的历史哲学研究。颇具影响的法国哲学家约瑟夫·迈斯特尔在 19 世纪初声称:“我们始终根据陈腐的假设断定:好像人逐渐从野蛮上进到科学和文明。这是一种可心的幻想,是当代谬误、谎言的鼻祖。”他用恶毒的语言攻击“我们不幸时代”的哲学家,说他们极端堕落和愚昧无知。这种退化论不仅获得了某些“博学之士”的赞扬,而且受到神学的怂恿和支持。泰勒的文化进化论就是在同这些反动学说的斗争中提出并发展起来的。泰勒以严肃、科学的态度和胆识指出:

文化起源的问题还常常被看作是教条主义的神学的研究对象。我不止一次地不得不听大主教的声明:民族学家们的理论认为人是从完全蒙昧的状态逐渐发展起来的,这是欺人的无稽之谈,因为从“神启”中就可以清楚地了解,人的状态一开始就是高级的。但是,请教一下《圣经》评论家,我们就可以看到,绝大多数的新神学家远不采纳这一教条。此外,在研究远古文化问题的时候,力图把科学观点建基在“神启”上,这本身就不能不引起反对。我认为,假如学者们已经在天文学和地质学的例子中看到了企图把科学建基在宗教上的可悲的结果,又在民族学中支持同样的企图,那是不可饶恕的。(第 26 页)

这里必须指出,泰勒的文化发展论也有其致命的缺陷。他把文化现象的发展,仅仅归结为文化现象内部因素由简至繁的演进、数量的减少和增加。他不仅没有看到文化现象发展过程中的质变,而且也极少关心文化现象内部诸多因素间的有机联系和彼此制约。他在自己的研究中,没能揭示历史条件对于文化发展的作用,更没有阐明人的物质生产和社会存在对于精神文化所具有的巨大作用。然而,由于马克思主义的肇兴和发展,历史唯物论和辩证唯物论的伟大发现,已经贡献在泰勒时代的学术界面前了。

为了把握文化现象的历史联系,泰勒提出关于“文化遗留物”的研究,以此作为解开文化现象演进之谜的一把钥匙:

在那些帮助我们按迹探求世界文明的实际进程的证据中,有一广泛的事实阶梯。我认为可用“遗留”(survival)这个术语来表示这些事实。仪式、习俗、观点等从一个初级文化阶段转移到另一个较晚的阶段,它们是初级文化阶段的生动的见证或活的文献。(本书第11页)

泰勒认为,遗留物研究具有极大的实际意义。他把许多原始文化现象都归结为遗留物的范畴。此外,他断定不论遗留物本身怎样地微不足道,而遗留物的研究定然有助于历史发展进程的发现。于是他不但把了解遗留物的本质看成是民族学和文化学研究的一个重要方面,而且还当作是一种不可或缺的研究方法。文化遗留物学说,是泰勒的理论贡献之一。这一学说被科学发展的历史所继承,至今尚被许多学者所称道,并在一定的范围内沿用。当然我们也应该指出,这种文化遗留物研究,在某种程度上被其创始人泰勒夸大了。文化学家不仅要研究文化现象当中的继承的因素并对它的本质有深刻的了解,同时也应该对新生的因素和这些因素的特点、原因、功能等进行深入的探索,这也是他无可推诿的重要天职。如果也拿自然科学领域的例子打个比方的话,那么,当我们观察和研究一株蓬勃生长的抽穗结实的麦谷时,怎么可以单单把目光全部集中在那永埋根下,已经干瘪变形了的麦种的身上呢?

过分地责难泰勒也是不公平的。应该说,他的文化学和民族学研究的倾向,对于当时时代是进步的。他说:

对于进步的文化,以及所有的科学文化,比较高层次的态度应该是:尊敬前人,但不卑躬屈膝;从过去获益,但不为了过去而牺牲现在。但是,甚至当代的文明世界,也只是学会了这种思想方法的一半;公正的研究,可以向我们证明:我们的观念和习俗中许多东西的存在,与其说是因为它好,不如说是因为它老。但是,当我们遇到有害的迷信的时候,我们掌握了这样的事实,这事实证明了迷信是蒙昧文化所特有的,是同高级文化不相容的东西,而高级文化是力图消灭它们的,那么,我们就得到了跟这些迷信作斗争的令人信服의论据。(本书第128页)

一提起泰勒的名字,就必然地使人同时联想到他的另一个科学发现,即“万物有灵观”。“Animism”这个词过去一直被译为“万物有灵论”或“泛灵



论”。从中国的习惯说来,“论”意味着一种学说的体系。如果所指的确实是这种情况,“-ism”译为“论”当然是贴切的,但关于原始人的灵魂信仰和精灵信仰的观念,无论它具有什么样的普遍意义,也不宜说成是一种学说体系,所以我一直主张这一词应有两种译法:一为“万物有灵观”,一为“万物有灵论”。应根据所指或为观念或为学说的不同,分别选择不同的译法。

泰勒认为,作为对灵魂和精灵普遍信仰的万物有灵观,是原始人类的最显著的特点。它不断演化流传,在此过程中虽然发生深刻变化,但自始至终保持着一种完整的连续性,并进入现代文化之中。他认为:“万物有灵观既构成了蒙昧人的哲学基础,同样也构成了文明民族的哲学基础。”由于泰勒赋予万物有灵观这样重大的意义,所以他在《原始文化》一书中,没有像在教科书里那样,均衡地分述文化的诸多构成方面,而把本书差不多一半的篇幅,献给了关于万物有灵观的考察和阐释。

根据泰勒的研究,处于低级文化阶段的人,在思考人的生与死的差别,思考清醒与睡眠的状况、健康与疾病的原因,思考梦幻中之所见等问题的过程中,推导出人的第二个“我”,即灵魂的存在,进一步又推导出这灵魂能够离开肉体,或者进入动物,或者进入其他物体内,支配他们,影响他们。泰勒发现,万物有灵观包括两大信条,它们构成一个完整的体系:第一,相信所有生物的灵魂在肉体死亡或消灭后,仍能继续存在;第二,相信各种神灵可以升格,进入威力强大的诸神行列。神灵可以影响和控制物质世界和人的今生来世。神灵和人又是相通的,人可能引起神灵的高兴和不满。这种信仰自然会发展成为对它们的崇拜。充分发展起来的万物有灵观就包括了信奉灵魂和未来的生活。这些信奉又在实践中转化为某种实际的崇拜。

据此,泰勒提出了万物有灵观的宗教起源论,并且对宗教提出了他的著名的定义。他认为,应当“简单地把神灵信仰判定为宗教的基本定义”。这种宗教起源于万物有灵观的学说一经提出,便赢得了学术界的首肯和赞许,一时成为占据统治地位的理论。此前不久还风靡欧洲的、由格林兄弟等德国神话学家首倡,由出生于德国执教于牛津大学的麦克斯·缪勒总其大成的关于宗教起源于自然神话的理论,在这种形势下,顿时黯然失色了。

泰勒在《原始文化》一书中,把极为丰富的民族学资料运用到宗教史的研究当中,这在建立科学的宗教理论的历史进程中是有不可磨灭的功绩的。他对万物有灵观进行的十分严密而精微的考察,体系完整,思路开阔,分析精深,是本书最精彩的部分之一。然而由于他特别地热衷于这一问题的研

究,所以在一些场合便不无勉强地把万物有灵观认作是大量原始文化现象赖以发生、发展的认识基础了。

神话,也是泰勒以极大的热情和专注的精神进行研究的对象之一。当然使他感兴趣的并非是关于神话的本体研究,他更多的是把神话当作认识人类思想的历史和发展规律的一种手段。

他认为,“神话的发生和最初的发展,想必是在人类智慧的早期儿童状态之中”。这种把神话作为人类童年时期创造的文化现象的论点,首先是由生于17世纪的意大利哲学家维柯在其《新科学》一书中提出的,现在在泰勒的笔下得到了进一步的阐述和发挥。

在《原始文化》出版前的若干年里,神话学领域中占统治地位的是缪勒的语言起源论(或称“语言疾病说”)。缪勒认为,在人类发展的一定时期,由于语言的连续不断的变化演进的链条,受到这样那样的影响,被历史割断了、湮没了(或者说,由于词汇自身由繁杂向简明发展的规律的作用,前人的语言在后人的理解上产生了障碍),致使前人的明白的叙述,变成了后人的充满奇异内容的神话。^①而泰勒则认为,日常经验的事实才是神话的基础。这自然要比他的前人大大地前进了一步。在这里,他也发挥了他所创造的关于万物有灵观的学说,他断定“日常经验的事实变为神话的最初和主要的原因,是对万物有灵的信仰,而这种信仰达到了把自然拟人化的最高点”。但他并没有全然否定缪勒等人的研究成果,他并不排斥在神话形成过程中语言因素的作用。他认为那只是后一时期的事情。因此,他说:“把个体生命一般地妄加到全部自然身上的这种幼稚的、原始的哲学的观点和语言对人类智力的早期统治,也许是神话发展的最伟大的两个推动者。”

《原始文化》规模宏博,涉及的问题是多方面的,但是泰勒首先把自己看成是民族学家、人类学家,把自己的这部书看成是民族学著作。这也很自然。在维多利亚时代,英国的发展正逢鼎盛时期,它向外大肆扩张,拥有无数的殖民地,因而享有“日不落帝国”之称。民族学在这一时期也获得了有利的蓬勃发展的机会。但是泰勒的《原始文化》作为一部探索文化发展规律的理论著作,它的成就同样也是多方面的。他首次在英国建立文化科学的学科体系的基本轮廓,积极倡导文化进化论,因此被后世推崇为文化学的奠基人。

① 参见缪勒《比较神话学》,金泽译。上海文艺出版社,1989年版。

他在宗教学领域,开始真正意义上的科学研究,涤荡陈见,创立新说,因此他的《原始文化》被宗教研究者们视为宗教经典的经典论著之一。在民族学领域、神话学领域创立了所谓“人类学派”,至今影响犹在。

他的学说刚一出世,就引起了学术界的极大轰动。他的《原始文化》很快就被译成多种文字,在国外出版。在英国,在这部书出版的当年,作者即被选为英国皇家学会会员。在他的影响下,1880年牛津大学建立民族学博物馆,泰勒成为第一任馆长,并在他手下组织起一批研究力量。在英国的大学里,长期未设有关原始社会知识的课程,直至1896年才在牛津大学建立了第一个人类学教研室,泰勒便成为牛津大学的,也是整个英国的第一位人类学教授。泰勒在退休数年之后,于1912年受封为爵士。1917年逝世,享年85岁。

泰勒于1881年出版《人类学》之后,著述甚少,偶尔运用其他方法(统计方法)进行民族学研究的新的尝试。这说明他对自己所获得的成就并不满足,并在一定程度上觉察到它的某些缺陷。然而要进行根本的改造,已经是他力所不及的了。

一个真正意义的科学家,不论他从事的是什么学科,总会把人类的发展和社会的进步,当作是自己工作的宗旨。这也是泰勒的追求。一个多世纪以前,他在《原始文化》一书的结论中写道:

要使人们的心中铭记住一种发展的学说,就要引导他们十分尊敬自己的祖先,继续往昔的进步工作,继续更加精神饱满地去做,因为世界已经增加了光明,野蛮部落也在那里盲目地探索,有教养的人们能够目光清晰地不断前进。民族学的职责,就是揭露那些粗糙的古老文化的遗留物,那是一些恶劣而且时时令人讨厌的遗留物,它们已经变成了有害的迷信,一定要把它们消除。现在,假如这件工作还不怎么有利,那也就是没有对人类有益的有点紧迫需要的工作了。因此,文化科学应立即行动起来,援助进步,清除障碍:它本质上是一门革新者的科学。(第756页)

这些话是泰勒对自己工作的总结、对自己学术研究的概括,而我们则不妨把它看作是一种历史的昭示和勉励。

第一版序言



《原始文化》与我先前出版的《人类早期历史研究》(*Researches into the Early History of Mankind*, 1865年第1版, 1870年第2版)这两部著作是对关于思想、信仰、技艺和习俗等其他分支文化的调查研究。在过去的六年时间里,在这部著作出版之前,我就尝试性地提出了本书论述和讨论的一些主要观点。人类早期文明中的一些问题,如文化遗留的规律,直接表达的语言的效能,数字的发明,神话在人类意识早期历史中的地位,万物有灵宗教哲学的发展,仪式和庆典的起源等,在本书对其大规模系统编排之前,我在各类论文和讲座中已经作了阐述。^①

本书所引用的材料的出处,我在脚注中都作了详细说明,我有责任向记述这些材料的文化人类学和邻近科学的学者、历史学家、旅行家和传教士表示感谢。我仅仅能提到我曾专门使用过两篇论文,一篇是柏林的巴斯蒂安(A. Bastian)教授著的《历史上的人》(*Mensch in der Geschichte*)^②,另一篇是墨尔本的魏茨(Waitz)教授著的《原始种族人类学》(*Anthropologie der Naturvölker*)。

① 参见《语言的起源》(*Origin of Language*), 1866年4月15日出版;《野蛮人的宗教》(*Religion of Savages*), 1866年8月15日出版;在皇家研究员的讲座:《人类早期的智能条件溯源》(*Traces of the Early Mental Condition of Man*), 1867年3月15日;《现代文明中的原始思想残留》(*Survival of Savage Thought in Modern Civilization*), 1869年4月23日;《人类低级种族的精灵哲学》(*Spiritualistic Philosophy of the Lower Races of Mankind*), 1869年5月8日在伦敦等大学所讲;1866年在大英学会(British Association)宣读的论文:《野蛮部落中初步形成的文明现象溯源》;1870年4月26日在伦敦人类学学会(Ethnological Society of London)宣读的论文:《人类低级种族中的宗教哲学》(*Philosophy of Religion among the Lower Races of Mankind*)等。——原注

② 巴斯蒂安是德国一名医生兼民族学理论和旅行家,代表作有《历史上的人》,此外还有《东亚民族》(*Die Völker des östlichen Asien*, 1866—1871)、《古代美洲的文明》(*Die Kulturländer des Alten Amerika*, 1878—1889)、《民族学史前史》(*Vorgeschichte der Ethnologie*, 1881)等著作。他对民族学的研究主要在于理论上的三个贡献:一是原始观念;二是民族观念;三是地理区域。西方有人称他为民族学的开创者。——译注

在讨论像文明的发展之类非常复杂的问题时,若用很少的材料做旁证,还不足以提出理论。材料例证的叙述必须符合书中论述的主题。在每一章节段落中,为了阐明基本要旨而深入地采用了有限的细节材料,因而将新采集的材料分配在书中适当的位置上作为已建立起来的新规则的例证。我们在论述过程中由于试图深入阐述而使用的有限的细节材料,一些读者也许会认为是许多烦琐细节材料的堆积。应当指出,有新颖创见的理论,与提出许多重要的实际问题,需要具有作为充分论据的细节材料,因而限制这些材料的数量的做法是很不明智的。过去的十年时间,我主要用在了对上述问题的研究上,从浩如烟海的材料中,我选择了最有说服力的文化人类学材料;为了使关于某一论题的资料数量减少到能说明问题的最低限度,我删去了许多不必要的材料。

E.B.泰勒

1871年8月

第二版序言



自从《原始文化》于1871年出版以来,已经有了德文和俄文译本。利用本书这次在英国和美国同时再版的机会,在这一版中对第一版的版面略作变动,但书中的内容未作实质性的改动,只有极少数段落作了进一步的阐释或为了行文的便利而作了调整,在这一版中插入了一些说明论点的另外的或经过改进的论据。有一些人类学家发表了对本书的评论和个人见解,这促使我对各种观点作了修正和补充。在这些人类学家中,我只曾提到列日的费利克斯·莱布瑞特(Felix Liebrecht)教授、克莱门茨·R.马卡姆(Clements R. Markham)、考尔德伍德(Calderwood)教授、罗尔斯顿(Ralston)先生和塞巴斯蒂安·埃文斯(Sebastain Evans)先生。

有一件事可曾令读者感到惊异,那就是由于我的疏忽,在这样一本竭力倡导文明进化和发展理论的著作中几乎没有曾到达尔文先生和斯宾塞先生。他们在文明的进化和发展方面对人类现代思想的整个进程的影响得到了世人的公认,在本书中曾不应该将他们忽略的。我们的这部著作缺少他们的著作作参考资料,是因为本书的安排有自己的脉络,与先前出版的这些著名哲学家的著作几乎没有丝毫的联系。

至于一些评论家对我这几卷书中论据材料的堆积的批评,我真情欣慰地表示,对这个问题的批评,已被它所固有的优势抵消了。搜集大量详细的论据材料的目的,是为了使读者在认识理论之前在事实上具有鉴别所提出的理论正确与否的工具。这一方案已被本书的接受者们证明是正确的,尽管材料叙述的许多观点是矛盾的,但材料本身是最为重要的。从语言学院和神学院出来的大多数学者,现在都承认民族学的材料是真实的、生动的,必须对它们作出解释。并不是说可以理解的公平的评判在这里就已经证明

了英国人的意识不易被诡辩术左右,而是在事实材料的支配下自由地发展这一学说是正确的。

E.B.泰勒

1873年4月

目 录



中译本序言	刘魁立
-------------	-----

第一版序言	(1)
-------------	-----

第二版序言	(1)
-------------	-----

第一章 关于文化的科学	(1)
-------------------	-----

文化,或文明——文化现象之间的合乎规律的联系——对证明材料进行分类和讨论的方法——文化由于稳定、变化和遗存而产生的上下承续的阶段性联系——本书研究的主要论题

第二章 文化的发展	(18)
-----------------	------

文化的几个发展阶段,文化在工业领域、精神领域、政治领域和道德领域内的发展——文化的发展在相当大的程度上是与蒙昧生活通过野蛮生活向文明生活的进程相吻合的——进化论——退化论——包含下面两种理论中的某一种的发展论:第一种——是主要的,第二种——是次要的——历史证据和传统证据不适用于文化的低级阶段——有关于退化理论的历史凭据——由同一种族各分支不同文化水平的比较所得文化水平波动的民族学依据——历史上著名的古代文明的范围——史前考古学对处于低级文明阶段的人类生活



遗迹的考察——石器时代的存在已被巨石建筑、湖泊民居、火的遗留等证实；石器时代本身也证实了世界范围内原始初级文化的存在——物质文化中承继与发展的阶段

第三章 文化遗留 (56)

遗留和迷信——儿童游戏——赌博——古代俗语——儿歌——谚语——习俗所含的文化意义和文化遗留：打喷嚏时的祝愿，房屋奠基时的祭礼，反对溺死者复活的偏见

第四章 文化遗留(续) (89)

巫术——文化较高的社会妄加到较低社会的魔法力——以联想为基础的魔法行为——预兆——预言，预报等——梦占卜——棍卜，指纹术，手相术等——用纸牌占卜等——占星术——魔法长期存在的思维条件——遗留转为重兴——在蒙昧人中开始，在野蛮人中继续的魔法；魔法的衰落，魔法在古代中世纪欧洲的复兴；魔法的实施与否属于早期的文化范畴——关亡召鬼术是早期文化阶段的产物，它与魔法有着密切的联系——敲击和写字的精灵——灵魂升空——被缚巫师们的表演——研究遗留的实际意义

第五章 情感语言和模拟语言 (131)

语言中直接表达意思的声音成分——在具体语言中用独立的对应成分进行测试——语言发展的持续过程——姿势——面部表情，等等——感情语调——清晰的声音——元音由悦耳的音质和音高来决定；辅音——强调和重音——短语——曲调——宣叙调——象声词——感叹词——对动物的呼唤——带感情的呼叫声——由感叹声



构成的实义词——肯定的与否定的小品词,等等

第六章 情感语言与模拟语言(续) (164)

模仿词——用声音命名的人类行为——动物的名称来自模仿它们的叫声,等等——乐器——声音的再现——词语改变声音使之适合意义——重复——元音的分度表示距离和差别——儿童的语言——象声词与表意词同样有联系——语言是低层文化的原始产物

第七章 算 术 (197)

从经验中获得数字——未开化民族算术之状况——低级种族中小范围的数词——用手指和脚趾计算——手指计算表明数字计算来源于手势计算——数词的词源学——五进制、十进制以及世界上的二十进制皆起源于用手指和脚趾计算——对外来数词的采用——原始低级文化状态中算术的发展状况

第八章 神 话 (223)

神话的虚构,也像人类思想的一切其他表现一样,是以经验作基础的——神话为研究人类的想像及其规律提供了依据——神话的可靠性变为社会公论——神话变为象征和历史——在神话于现代蒙昧和野蛮民族的实际存在和发展中研究神话——神话的本源——最古的自然有灵学说——太阳、月亮、星辰的人格化;龙卷风;沙卷风;虹;瀑布;传染病——变为神话和暗喻的类比——关于雨、雷等的神话——语言对神话形成的影响——物体和言语的人格化——关于神话的语法上的性——关于神话的物体专有名称——有利于神话虚构的智力发展阶段——关于变兽的学说——幻想与虚构



第九章 神话(续) (259)

自然神话,它们的起源,它们的解释原则,初始观念的保存和有意义
的名称——高级蒙昧社会的自然神话与野蛮部族及文明部族中的
亲族形式的比较——作为总体双亲的天和地——太阳和月亮。日食
和日落,被认为是英雄和少女被妖怪吞噬的缘故;从海上出来而落入
地下世界的太阳;黑夜和死亡之潮;西姆普列加德;天眼,奥丁和格拉依
之眼——作为神话的传播文明者的太阳和月亮——月亮,她的变化无
常,她的周期性的死亡和复活——星星,它们的出生——星座,它们在
神话学和天文学中的地位——风和暴风雨——雷——地震

第十章 神话(终) (301)

哲学神话:神话转变为伪历史——地质学神话——关于奇迹的
学说对神话的影响——磁山——关于猿和人之间的血统关系的神
话——关于人一猿、关于长尾巴的人和关于林中人的神话的民族学
意义——建基在谬误、曲解和夸张之上的神话:巨人、矮人和妖怪部
落的人的故事——幻想性解释的神话——属于传奇式人物或历史性
人物的神话——关于地方和人物名称的语源神话——关于部落、民
族、国家等等名称的名祖神话;它们的民族学意义——借助隐喻和思
想的现实化而创作的实用性的神话——寓意——动物寓言——结论

第十一章 万物有灵观 (341)

宗教观念一般出现于人类的低级种族之中——对宗教观念的否
定常常是误入歧途和被误解的;很多事实并不确切——宗教之基本
定义——关于精灵的学说,这里称作万物有灵观——作为自然宗教
的万物有灵观——万物有灵观分为两部分:关于灵魂的哲学和关于

其他精灵的哲学——关于灵魂的学说,它在低级种族中的传播和定义——关于幽灵或鬼魂的定义——这是原始哲学的理论概念,这种概念试图解释现代被归入生物学方面的一些现象,特别是生与死、健康与疾病、睡眠与梦、失神与幻觉——灵魂在名称和本质方面跟阴影、血液和呼吸的关系——灵魂的类别或多样性——灵魂是生命之源;灵魂在假设缺位之后又回归肉体——灵魂在失神即睡梦或幻觉时离开肉体;灵魂在睡眠者和看见幽灵者身上暂时缺位的理论——它们访问其他灵魂的理论——鬼魂以幻象的形式出现——降神的灵体和幽灵——灵魂保留着肉体的形式并与之同时遭受损伤——精灵的声音——关于灵魂的概念即关于某种实体的概念;这是作为原始的学说出现的——通过妻子、仆人等等的埋殓牺牲,让灵魂在未来的生活中为别人服务——动物的灵魂——借助埋葬牺牲打发它们到另一生活中去——植物的灵魂——物品的灵魂——借助埋葬供品打发它们到那个世界去——关于物品灵魂的原始学说和伊壁鸠鲁思想理论的关系——关于灵魂学说的历史发展:从原始生物学之轻浮的灵魂到现代神学之无形体的灵魂

第十二章 万物有灵观(续) (410)

关于死后灵魂存在的学说;它的主要区分:灵魂迁移和来世生活——灵魂迁移:在人或动物的躯体中复活,转移到植物或非生物中——关于肉体复活的学说在蒙昧人的宗教中的微弱表现——来世生活:原始社会中虽然还不普遍而是共同的信仰——继续生存,而不是不死;灵魂的第二次死亡——死人的幽灵留在地上,特别是在没有埋殓的尸体旁——它对遗体的依恋性——为纪念死人的祭典



第十三章 万物有灵观(续) [442]

灵魂的冥国之旅——活人访问幽灵的住所——这些传奇跟日没神话的联系:冥国处在西方——从有关访问精灵之国的故事中了解现在的宗教观念,了解野蛮民族或文明民族的神学——未来生活局限在一个地方——它在地上的遥远地区:地上的极乐世界,极乐岛——地下的冥府或地狱——太阳,月亮,星星——天空——对这种局部地方信仰的历史进程——未来生活的性质——持续发展论,它显然是初期的,多半是属于原始社会的——过渡论——报应论,显然是衍生的,多半属于文明民族——关于在高级文化中发展起来的道德报应学说——从蒙昧状态到现代文明的未来生活学说概观——它们对人类行为的感情和方式的实际影响

第十四章 万物有灵观(续) [493]

万物有灵观,由灵魂的学说发展到较为广泛的关于精灵的学说,从而成为完整的自然宗教的哲学——关于精灵的概念跟关于灵魂的观念相似,并且很明显,是从它那里引导出来的——过渡的状态:转化为善魔和恶魔的灵魂的等级——崇拜死人的阴魂——关于迁入人体内、动物体内、植物内以及非生物内的精灵的学说——为魔鬼所熏和魔鬼移入人体是生病和能做预言的原因——拜物教——迁入致病妖魔——守在尸体遗骸旁的精灵——由精灵所形成的物神,精灵体现在某种物内,它跟物有联系或者通过物起作用——拜物教在现代科学中的类比——对石头和木块的崇拜——偶像崇拜——万物有灵观的措词法在现代语言中的遗留——关于自然的万物有灵观学说的衰落

第十五章 万物有灵观(续) (551)

作为自然现象之个体原因的精灵——作为善灵或恶灵来影响人之命运的无所不入的精灵——在梦中或幻觉中出现的精灵:梦魔,家神和女魔(因库贝和苏库贝)——吸血鬼——幻觉——被火赶走的黑暗的精灵——以异种形象出现的精灵:动物看惯见的,按足迹可以发现的——精灵,被认为具有物质性——守护精灵和家庭精灵——自然精灵;关于自然精灵的学说之历史进程——火山的精灵,漩涡的精灵,峭壁的精灵——水崇拜:井的精灵,小溪的精灵,湖泊的精灵,等等——树木崇拜:化身为人或居住在树中的精灵,丛林的精灵和树林的精灵——动物崇拜:或者直接作为崇拜之对象,或者作为神之化身的动物——图腾崇拜——蛇崇拜——多种类型的神;它们同原型观念的关系

第十六章 万物有灵观(续) (599)

多神教的最高级的神——被运用于神的人的特性——精灵等级的最高者——多神教:它在高级和低级文化中发展的过程——神按照关于它们的作用和活动的一般概念的分类——天神——雨神——雷神——风神——地神——水神——海神——火神——太阳神——月神

第十七章 万物有灵观(续) (644)

多神教包括着指挥自然进程和人的生活的诸大神的等级——生育子女的神——农业神——战争神——死人之神——作为似神的民族始祖的第一人——二元论:它在原始社会中的萌芽性和不道德性,它在文化进一步变化中的发展——善神和恶神——关于神的最高权力的学说跟一神论不同,虽然与之相近——关于原始社会中各种不



同形式的最高的神的概念——它作为多神教体系和万物有灵观哲学成果之补充的意义——它在高级民族中的继续与发展——作为宗教哲学的万物有灵观之概观——扼要说明理论的进步，因其在连续的文明阶段中发展所致；其原始的状态，最突出地反映在发展滞后的民族之中，而这些状态的遗留，在发达民族中，表现为从蒙昧的信仰，经过野蛮的信仰而转变为文明的信仰——宗教史上万物有灵观的转变；作为宇宙哲学的万物有灵观的早期阶段与后期阶段；作为宗教制度原理的后期阶段的万物有灵观

第十八章 仪式和仪典 (689)

宗教仪式：它们的实际目的和象征目的——祈祷：这种仪式从文化的低级阶段向文化的高级阶段之最初的发展，它的低级非伦理学阶段；它的高级伦理学阶段——祭祀：最初的供品论转为庆贺和放弃论——祭祀神采取的方式——对自然力、动物物神和祭司的物质奉献——对神或偶像所采用的祭祀物品——血牲祭品——借助火的奉献——熏香——精灵的奉献：祭品灵魂的消费或奉献——奉献牺牲的动机——从供品论转为庆祝论：意义不大的和形式上的供品；祭祀的酒宴——放弃论——奉献孩子作为牺牲——祭祀中的替代：奉献部分代替整体，低级生物的生命代替高级生物的生命；奉献模拟物——在民间迷信和宗教中的现代的祭祀遗留——作为一种驱起失神幻象之手段的斋戒——斋戒由低级文化到高级文化的形式——引起幻象的药物——为了宗教的目的而引起的昏迷和癫狂——面向东方和西方呼告——对于太阳神话的这种习惯态度和太阳崇拜——在殡葬、祈祷和建庙时朝向东方和西方——用火和水净化——由物质的净化转向象征性的净化——净化跟各种不同的生活情况的联

系——净化在原始社会中的存在——新生儿、妇女和由流血或接触死人而受玷污的人们的净化——在高级文化阶段上实际运用的宗教净化——结论

第十九章 结 论 (749)

原始文化研究的实践的结果——对实证科学的影响甚微,对精神、道德、社会和政治哲学的影响——语言——神话学——伦理学和法律——宗教——文化科学的运动影响巨大——原始文化研究作为一种进一步探求进步、克服阻碍的方式,在整个文明的进程中是卓有成效的

附录一:人名译名对照表 (757)

附录二:民族名译名对照表 (767)

初译后记 (776)

重译后记 (781)

第一章

关于文化的科学



文化,或文明——文化现象之间的合乎规律的联系——对证明材料进行分类和讨论的方法——文化由于稳定、变化和遗存而产生的上下承续的阶段性联系——本书研究的主要论题

文化,或文明,就其广泛的民族学意义来说,是包括全部的知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗以及作为社会成员的人所掌握和接受的任何其他的才能和习惯的复合体。人类社会中各种不同的文化现象,只要能够用普遍适用的原理来研究,就都可成为适合于研究人类思想和活动规律的对象。一方面,在文明中有如此广泛的共同性,使得在很大程度上能够拿一些相同的原因来解释相同的现象;另一方面,文化的各个不同阶段,可以认为是发展或进化的不同阶段,而其中的每一阶段都是前一阶段的产物,并对将来的历史进程起着相当大的作用。在本书中,我们就要对民族学领域中的这两大原则进行研究。同时,我们特别注意把落后部落的文化跟先进民族的文化加以对照。

我们那些研究无机自然科学各部门中的现代研究者们,在他们的专门领域以内及其以外,都比其他人更加坚决地承认自然的统一性,它的规律的不可动摇性和原因及结果的明确的一贯性。由于这种因果的联系,每一事实都依赖于先前已有的事物,又影响到尔后想必要发生的事物。他们强有力地支持毕达哥拉斯关于统治宇宙体系的秩序的学说。和亚里士多德一样,他们肯定,在自然界中,没有像在令人不快的悲剧中所有的那种彼此互无联系的插曲。他们同意莱布尼兹的话:“我的格言是:世界不会以跳跃的方式前进。”以及他的“伟大的原则——尽管很少使人们应用——任何事情的发生都有它足够的原因”。

在研究植物和动物的构造及生活的时候,或者甚至是在研究人的低级官能的时候,这些指导思想同样得到承认。但是,当谈到高级的人类感情活



动过程和思想及语言、认识以及艺术活动过继的问题时,另一些观点就完全占了优势。人们一般还很少准备把人类生活的研究看作是自然科学的一个部门和广义地接受诗人的启示:“像解释自然现象一样来解释道德现象。”下面的观点对许多大智者来说,似乎是毫无根据和极为可恶的,这种观点是:人类的历史是自然历史的一部分,或者甚至是一小部分,我们的思想、愿望和行动是和那些像支配着波的运动、化学元素的化合及动植物的生长的如此确定的规律相适应的。

这种流行看法的主要原因不难找到。有许多人,只要在他们面前摆出真实、确切的原理和证据,他们就会乐意接受历史科学,但是提供给他们体系如果太缺乏科学标准,他们就有理由加以拒绝。真正的知识总是越过诸如此类的阻力而或早或迟地向前发展;反对旧事物的习惯对于抵抗思辨教条主义的侵袭具有如此巨大的作用,我们有时还真希望这种习惯势力更强大些呢。此外,对人的本性规律的研究还遇到来自形而上学者和神学者的障碍。关于意志自由的一般流行观点,不只允许按照一定的动机自由活动,而且也允许偏离正常的秩序而无缘无故地行动。我们可以用天平的活动规律做例子来说明这种观点:一架天平有时以通常的方式活动,但也常常具有在没有砝码或对抗砝码时自己摆动的能力。这种关于意志的不规则行动的观点,不用说,同科学的论点是不相容的。这种观点作为一种公开或隐蔽的主张存在于人们心中,并有力地影响着他们关于历史的理论观点。虽然一般地说,它并没有作为系统的推理而被明显地提出来。实际上,与动机严格一致的人类意志的定义,在这种探讨中是唯一适宜的科学根据。幸运的是,无论怎样我们不需要去补充早已说过的超自然的干预和自然的因果关系,早已说过的自由、宿命和责任心。我们赶快离开先验哲学和神学的领域,而走上通向比较接近实践的领域的较有希望的道路。人们从自己的切身经验中清楚地知道这一点,所以谁也不会否定,人的行为在很大范围内是受确定的根本原因所决定的。完全抛开关于超自然力的干预和无原因的专断性的设想,同时,我们承认存在有这种可以预料的作为主要基础的当然因果,从这里出发,我们就将获得尽可能大的成就。这也将成为同样的基础。依靠这个基础,自然科学继续其对自然规律的研究,并获得不断增大的成绩。我们也不应该由于自然科学学科内容的限制而放弃对人类生活本身的科学研究,在从事人类生活的科学研究时碰到的实际性困难,是对那些庞杂的材料进行鉴别和利用,并寻找一种完美的观察方法。

作为一种特殊规律的研究对象,对于人类行为和意识的考察,确实已被



下面这部分人承认和奉行：他们在人类的行为和意识的规律被作为普遍的原理抽象出来时，曾加以反对，并责难说，对人类意识和行为进行集合与抽象会消除个人的自由意志，取消个人对社会的责任感，把个人降为一无灵魂的机器。然而，就是持上述观点的人也同样在如下的工作中度过自己的大好时光：他也要研究人类行为的运动与变迁；通过人类集体行为本身寻找满足个人意愿的途径；在自己的头脑中勾勒个性理论的框架；考虑行为和意识之间新的组合方式会产生什么结果等，并且要对以上各项的主要特征作出合乎科学的解释。当然，这部分人所作的分析被事实证明是错误的，他们所用的材料是虚假的，或者是挂一漏万，基于这样的材料得出的结论自然不堪一击。持上述观点的人花费了若干年的时间，在与社会复杂的联系中也将会总结出一套经验。他宣称自己的理论能解释社会生活的各个方面存在的问题。有一些问题表面上看来无法解释，实际上是在等待解释它的法则；他盼望在将来的某一天找到解决难题的关键，拿到打开门锁的钥匙。此外，他的观察方法与逻辑推理一样有局限性，都是粗朴、原始、带有偏见的东西，但他仍然是一位归纳哲学家，虽然“四十年以后才知晓”。他实际上已经承认了人类行为与思想的特殊规律；他在对生活的研究中，已经完全抛弃了盲目性和无因的自发性。可以设想，在更广泛的研究中，也应如此，而真正的历史哲学在于扩大和改进普通人的方法：在事实的基础上形成判断，用新的事实来检验它。无论这个学说是全部正确还是部分正确，它都接受这样一个条件，而我们正是在这个条件下，在经验教训中来寻求新知识的。一句话，我们理性生活的整个进程就建基在这个条件之上。

“每一事件都是另一事件之子，因此我们任何时候也不应忘记这一亲族关系”——贝专纳^①人部首领之一对非洲传教士卡萨利斯^②指出道。在任何时候，只要历史学家们不甘于做编年史家，他们就会进行一切努力，不只是指出他们所叙述的事件的连贯性，而且也指出它们之间的联系。除此之外，他们还力求阐明人的行为的一般原则，并用这种原则来解释局部事件，因此，他们明白地确定或者只是默默地承认历史哲学的存在。有人假若

^① 贝专纳(Bechuana Land)：“博茨瓦纳”的旧称。博茨瓦纳(Botswana)，国名，在非洲南部内陆，绝大部分是贝专纳人，信拜物教。——译注

^② 卡萨利斯(Casalis, 19世纪)：法国传教士和黑人研究家，《巴苏陀人或非洲居住和研究23年》一书的作者。——译注



否认确定历史规律的可能性,那么包斯维尔^①下面的话就可以反驳他。包斯维尔曾在类似的情况下对谢苗埃尔·约翰逊^②说:“阁下想把历史变成简单的历书吗?”虽然如此,但这么多的著名思想家的劳动可能只是把历史引导到科学的大门口。那些认为一般历史学家所讨论的难题是极端复杂的人,对此不感到惊讶。他从中得出自己的结论的那些证据,极为多样,也是非常可疑的,因此几乎得不到涉及某个具体问题的充分的、确凿的论点。有关事件成因的粗糙、臆造的理论,都是褊歪曲的理论。广义的历史哲学,是根据一般规律来解释过去的人和预言未来的人在这个世界上的生活现象,它实际上提出这样一个任务,这个任务,在现实的科学条件下,甚至连卓越的智慧借助于最广泛的调查研究也很难胜任。但是,这一任务的某些部分,即使是够困难的,看来也是可能完成的。如果在研究中把整个历史中心的一个领域代替整个历史,这个领域就将局限于历史中我们称为文化的那一部分,因为历史不仅是部落和民族的历史,而且也是知识发展的历史,宗教、艺术、习俗等的历史,那么调查研究就会处在一个比较适宜的范围之内。我们虽然还面对着与辩论中出现的难题同样性质的困难,但这些困难大大减少了。在这里,材料已经不是那么浩瀚繁多了,它可以分类和比较。在这里比较容易抛弃不相干的成分,从而接触到每个问题特有的实质,找到比在普通历史中所僵找到的更有说服力的原因。对这一问题的简短的初步考查,也可以看出文化现象在或然的进化序列中是如何分阶段地被分类和组合的。

下面我们将试图阐明如何能够给文化现象分类,并按其大概发展顺序的阶段来分期。

在从广义的角度进行研究的时候,人类的性格和习惯就出现了相似和一致的现象,这正如意大利人所说:“全世界是一个国家。”毫无疑问,相似性和一致性都可以从两方面来按迹探求:一方面,从人的本性的一般相似点;另一方面,从其生活环境的一般相似点。这特别适于通过那种大概处于同一文化水平上的社会的比较来研究。在比较的时候,不应当赋予记载年月日和地理位置以重大意义。古代瑞士湖泊之乡的居民可能跟

① 包斯维尔(James Boswell, 1740—1795):著名作家谢苗埃尔·约翰逊的传记《约翰逊的一生》(1791)的作者。——译注

② 谢苗埃尔·约翰逊(S. Johnson, 1709—1784):著名英国作家,《大英语词典》的编者,《英国诗人们的生活》的作者。——译注

中世纪的阿兹特克人^①曾是近邻,而北美的奥吉布瓦人^②跟南非的祖鲁人^③可能是近邻。约翰逊博士在霍克斯沃思^④的旅行记中读过对巴塔哥尼亚人^⑤和太平洋的岛上居民的记述以后,轻蔑地说,一切蒙昧的部落彼此都相类似。这种概括实际上是非常正确的,每一个民族学博物馆都可以证明这一点。

为了举例,请您注意任何一种切刺工具的收藏品。这些收藏品中包含有斧头、锤子、凿子、刀子、锯、刮刀、锥子、针、矛和箭尾。这些只是在细部有着不同的制品却分属于极其不同的众多种族。

在未开化人的劳作中,我们可以看到同样的情况:在绘有从堪察加半岛到火地岛和从达荷美到夏威夷岛落后社会生活的全部收藏图片中,木工制品、渔网或钓鱼竿、打猎的箭或矛、取火、火烤食物、捻绳和编篮筐的方法,具有惊人的相似性。

甚至在把蒙昧部落同文明民族进行比较的时候,我们也清楚地看到,文化落后社会的生活怎样一步一步地上升到比较进步民族的生活,而各种不同民族在发展过程中即使有所不同,其区别也难以看出,有时甚至完全一样。为此,只需要注意一下欧洲农民,看他何时用自己的斧头或锄头工作,看一看他怎样在篝火上煮或烤烧自己的食物,弄清楚啤酒在他关于幸福的幻想中占有何等真正的地位,听一听他关于宛如出现在某一房子幽灵的幽灵的故事,或者关于被魔力弄得癫痛甚至被害死的农场主侄女的故事就可以了。假如我们同时选出一些数百年中很少变化的事物,我们就可以得到这样一幅图画,在其中英国农夫几乎和中非的黑人相差无几。

我们下文的叙述中具有大量关于不同人群中这种相同性的证据,因此我们也就无须现在讲述这些详细情况。

① 阿兹特克人(Aztecs):亦称特诺奇人和墨西哥人,拉丁美洲印第安人的一支。主要分布在墨西哥的一些州内。属蛮古人种印第安人类型。原信多神,有人祭习俗。现改信天主教。——译注

② 奥吉布瓦人(Ojibwas, Ojibways):亦称奇佩瓦人(Chippewas),北美印第安人的一支。主要分布在美国明尼苏达、北达科他、威斯康星、密执安和蒙大拿诸州,属蛮古人种印第安人类型。信基督教新教,但仍保留萨满教信仰。——译注

③ 祖鲁人(Zulu):亦称阿马祖鲁人(Amazulu)。南部非洲民族之一。主要分布在南非纳塔尔省,属尼格罗人种班图类型,系恩古尼人的北支。多保持传统信仰,崇拜自然力和祖先,部分人信基督教新教。擅长手工艺,保留有大量民间传说。——译注

④ 霍克斯沃思(Hawthorth, 1713—1773):英国文艺评论家、作家,旅行报告的编者。

——译注

⑤ 巴塔哥尼亚人(Patagonians):阿根廷的印第安人。——译注

在这里我们需要回避那个可能使我们思维的发展复杂化的问题,也就是关于种族的问题。为了达到我们的研究目的,我们应该而且也有可能打消关于人种遗传变化的考虑,而承认人类在本质上是一样的,虽然是处在不同的文化阶段上。我认为,研究的各个方面将表明,可以把文化的各个阶段加以比较,而不必考虑采用同样工具、遵守同样习惯和相信同样神话的各个部落在身体构造和肤色及发色上有多大区别。

研究文化的第一步,应当是把文化分成若干组成部分并给这些部分分类。例如,研究兵器的时候,我们就可以分成标枪、狼牙棒、投石器、弓和箭等。在纺织品中间,我们可以发现编织、编结和用丝线纺织的不同方法。神话可以分为:日出和日没神话、日食神话、地震神话;地方神话,即用某一幻想故事来解释地方名称的神话;名祖神话,这种神话是把部落的名称解释成某一个为氏族或部落奠定基础的想像中的祖先的名字。在仪式和礼仪中间,我们看到了这样一些习俗,像给死人灵魂和其他灵物的不同种类的供品,在祷告时面向东方,用水或火来净化违反仪式或道德的行为。我们在这里所引用的是从数百类似例子中提取出来的。

确定这些细目的地理区域和历史时期并指明它们之间存在的关系到对这些细目进行分类,这是民族学家的职责。假如我们把这些文化现象同自然科学家所研究的动植物种类加以比较,则这种工作的性质就十分清楚了。对于民族学家来说,弓和箭构成一类,就像弄平幼儿颅骨的习俗或以十计算的习俗一样。这些现象的地理区分以及从一个区域到另一个区域的转移,是应当像自然科学家研究动植物学种类的地理分布一样来研究的。在谈到某些动植物时,我们说,它们只为某一地区所专有。同样我们可以说澳大利亚人的飞去来器,波利尼西亚人的手杖和供取火用的小木板,可以说那种带箭的小弓,而这种箭被居住在巴拿马地峡附近的部落宛如用作双刃小刀,可以说在某些地区独有的每一种工具、装饰、神话或习俗,正像某一地方的动植物种类一览表给予我们该地动植物界的一个概念一样,构成某一民族一般生活属性的现象总录,综合成为一个我们称之为文化的整体。我们知道,地球上彼此相距遥远的地带生长着同一种类的动植物,它们之间存在惊人的相似性,但是它们绝不是一样的。从生活在这些不同地方居民的文化中,我们也发现了类似的情形。

动植物的分布和文化的分布之间的类比是那么正确,因此我们相信有这样一些情况,这些情况清楚地表明在这一领域和那一领域里是同一些原因起了作用。在诸多地区,同样的原因使人们采用栽培植物和驯养动物的

办法,而与之俱来的是相应的科学和艺术的发展。马匹和小麦与枪炮和钢斧在美洲的出现反过来给旧世界带回了玉蜀黍、马铃薯和火鸡,而且也带回了吸烟的习惯和水手的吊床。

世界各不同地区文化现象的相似有时对自身的同一性提出偶然的证据,对此应予充分考虑。几年以前,一位著名的历史学家问我道:“既然根据的是某一旅行家或传教士的证据,而这种人或许是对当地语言不甚了了的肤浅的观察者,或许是道听途说的轻率的津津乐道者,或许是抱有偏见的人,甚或是有意的骗子,那么,关于某一蒙昧部落的任何习俗、神话、宗教等的肯定说法怎能具有令人信服的力量呢?”实际上,任何一个民族学家都应当经常把这个问题摆在自己的面前。

诚然,民族学家应当运用自己的判断力来验证他所引用的那些作者的资料的可靠性,然而假如有可能,就应努力寻取各种不同的说法来核对每一条消息。但是,当我们需要验证某种现象的时候,这种预防的办法就变得无能为力了。假如不同国家的两个访问者,他们彼此互无任何联系,假定说,中世纪在鞑靼里亚^①的伊斯兰教徒和当代达荷美的英国人,或者在巴西的耶稣会基督徒和斐济群岛上的卫斯理门徒^②,他们在各自考察的民族中叙述某种类似的艺术、仪式或神话时很一致,那就很难甚至不能把这种相同看作是偶然性或有意欺瞒。或许,某个在澳大利亚的探险者所讲述的故事有可能被认为是荒诞或虚构的,然而难道在几内亚的美以美教派的神父在讲述关于同样内容的同样故事时是跟那位探险者商妥后来欺骗公众的吗?

下面的一种情况,排除了有意无意地迷惑人的可能性。这种情况是:两个不同时代的见证人说明了两个彼此相距遥远地区的相似性。这两个人中,甲比乙早一个世纪,而且看来乙任何时候也没有听说过甲。为了使人在把文化现象拿来对照的时候,所说明的国家彼此相距是如此之远,所考察的时代以及考察者的宗教信仰和性格的差别是如此之大,只要看一看本书中的引文就足够了。在本书中,不同时代和不同民族的作者是并列在一起的。对于某一事件的描述越离奇,不同的人在不同的地方对这种描述作得不正确的可能性就越小。既然如此,可以认为这些描述基本上是可信的,而不同地区和不同时代所发生的极为接近的巧合事件,正是不同地区文化

^① 作者把“鞑靼里亚”理解为北亚细亚和东欧相当大的一部分,把鞑靼人理解为上述地区的原本居民,同时,连奥斯基人、通古斯人、卡尔梅克人、巴什基尔人等也都包括在内。——译注

^② 卫斯理门徒:基督教新教主要宗派之一的卫斯理派的传教士。卫斯理派又称卫斯理宗,1740年英人卫斯理所创,他称自己的教义是通过美行来拯救灵魂。——译注

发展中的相似性必然会产生的结果。现时民族学的最重要的事实就是用这种方法取得的。经过一些时候,经验就引导研究者去设想并确信,以相同的一般原因为基础的文化现象应当不断重现。他已经不相信那些在任何地方也不多见的个别说明,还要等待来自地球的不同地方或其他的历史时期的相似说明来证实它们。事实上,这些检验的方法很有实效,以至民族学家不必走出自己的图书馆,有时不只可以判断考察家的洞察力和忠实态度,而且也可以判断他的报道是否和文化的一般原理相符合。“Non quis, sed quid.”

现在,我们已经按不同的国家来对文化现象进行了分类,下面将转来研究它们在每一个国家内的传播问题。人类具有特别利于系统地研究文化的本性,这是由于人们的同心或一致性,这种一致性如此有力地激励着整个民族团结起来,采用共同的语言,信奉共同的宗教,遵守共同的习惯法,达到共同的艺术和科学水平。由于这种情况,我们有可能把一些特殊的事实放在一边,按照事态发展的主流来记述那些民族。同时,我们也就有可能根据一些典型事实来详细地推想广大群众。在确定了这些典型事实之后,新的考察家们所指出的新情况,可以按情况分别归类,并用以证明这些分类的合理性。人类社会有这样一种规律性,即我们能够把个性的差异完全放在一边,而去概括整个民族的技艺和观点,就像从山顶看军队一样,我们不去考虑每一个别的战士,而且在那人群中也几乎不可能把他区分出来,我们只是看到每一个团队,像一个有组织的整体一样,散开或集合,前进或后退。

现时在研究社会生活的某些方面时可以求助于统计学。在所有最新的关于人的活动规律的研究中,凯特列^①关于规律性、经常性的概括研究具有最为决定性的影响。他不只概括了像平均高度和诞生及死亡的年平均数这样一些正常材料及其规律性,而且还概括了那些黑暗的、宛如失掉法律的社会现象,如凶杀和自杀的数目以及凶器的正常性质和使用的规律性。更为惊人的还有:由于倒霉的偶然性在伦敦大街上每年丧生的人数和投入信箱的无投递地址的信件数量的规律性。

在研究落后社会的文化时,我们手中不仅缺乏具有现代统计数字的确定材料,而且应当根据旅行家和传教士的材料,或者根据那些甚至建基在名称和语言都早已永远遗失的史前社会残余物上的不完全的说明材料,来作出关于蒙昧民族的情况的判断。乍一看,这对科学研究来说完全可算是极不确实而很少令人相信的材料。然而实际上,这些材料并非不确实或很少

① 凯特列(Adolf Quetelet, 1796—1874):比利时的数学家、天文学家和统计学家。——译注

令人相信,而是鲜明而确实的材料。因为它们从不同的方面说明并表现了它们所从属的那一部落的地位,与此有关,它们实际上能够经受住同统计材料的比较。问题在于,石箭头、饰有浮雕的狼牙棒、偶像、埋葬有奴隶和预备供死者享用的财物的坟墓、关于接巫师求雨的故事、数字统计表、动词的变位,这些本身就能够如此确实地说明并表现出该民族文化的某种方面;其确实性,就像中毒死亡人数的正确统计表和运进茶叶箱的数目以不同的方式反映出整个社会的生活和文化的其他诸方面一样。

有那么一种情况,即一个民族具有其特有的服装,特有的工具和武器,特有的婚姻法和财产法,特有的道德学说和宗教教义。这种情况是一个显著的事实,而我们对这种事实之所以很少注意,只是我们在这种环境中度过了自己的一生。民族学却正是要跟有组织人群的这种一般和共同的特性打交道。虽然概括某一部落或民族的文化 and 抛弃文化所由之构成的个性,这对于最后结论没有意义,但是我们应当清楚地记住,这个一般的结论是如何形成的。某些学者如此过多地注意各个人的生活,以至看不清整个社会的活动情况。“只见树木不见森林”这一著名俗语,对于那些不能广泛观察社会的观察者是完全适用的。另一方面,哲学家却能如此过多地重视社会生活的一般规律,以至他完全忽略了组成社会的各个活动者的影子,因此可以说他是“只见森林不见树木”。

我们知道,艺术、习俗和理念是在我们之中通过个人行动的组合来形成的,个人行动的原因和结果在我们自己的观念中经常是相当明确的。每一种绘画、观点或仪式的历史,都是悟性和感觉、鼓励和反对、个人的意向和集团的偏见的历史。这里的当事人是按照自己的动机行事的,而这种动机是受他们的性格和客观环境决定的。因此,有时我们可以发现,个人为了达到自己个人的目的而行事,很少考虑其行动的社会效果;有时我们也能研究人群的运动,其中作为人群成员的个人却完全没有受到我们的注意。因为了解到集体的社会活动仅只是许多个人表现的总和,所以我们看得十分清楚。这两种研究方法在正确地运用它们的时候无疑应当是彼此一致的。

在研究不同地区的某种限定的习俗和观点的时候,我们坚信两者有建基在人类文化现象之上的因果关系,坚信固定和传播的规律的作用,按照这些规律,这些现象变成为社会生活在一定文化阶段上的稳固的、可作为特征的因素。但是我们应当小心,以避过这里对无经验的研究者有害的暗礁。毫无疑问,同样是属于相当一部分人类的观点和习惯,在大多数情况下,应该把它们的起源归功于正确的判断和实践的智慧。但是,在很大的程度上

并非如此。许多社会的人们相信凶眼^①和天空的存在对人有影响,他们把奴隶作为牺牲祭祀神灵,并用各种物品为神灵上供,承续流传关于杀死恶魔的巨人的传说和关于变为野兽的人的传说。上述种种现象为下列的观点提供了依据,即同样的思想是由某种特定的原因在人们的意识领域内产生的。但是,这还完全不能肯定:所举行的仪式是有益的,信仰是合理的,历史是可靠的。

我们所说的,乍一看来可能是老生常谈的真理,但是,实际上谈的是为一切人(除了不多的批判思想家以外)所犯的重大的错误。一般认为,大家都在说的,想必就是真实的;大家全都在做的,想必就是正确的:“quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est vere proprièque Catholicum.”^②等。特别是在史学中,在法学、哲学和神学中,有非常多的共同点。对于这些共同点,我们有教养的人们并不是都能相信,因为它们的异常的普遍性,根本不能证明它们的正确性。民族学材料是如此清楚地证明着在大多数人类社会中著名的传说、信仰和习惯是近似相同的;对这些材料——或许特别容易用来作为这些习惯和观点受到公认的证据——的搜集,可以有效地保护它们。但是,古代的和野蛮的民族也可以用这种方法来保卫自己的信仰,反对现代人的观念。我时常有机会看到,我自己搜集的传说和信仰的材料可以用来证明现代人的客观真理,而没有必要去研究它们广泛流行的原因。因此,我用这个例子来说明:公认的论据和对某一问题观点的鲜明而普遍的一致性本身并不能成为真理的准绳,因而用同样的根据可以十分成功地证明地面是平的,噩噩是由于恶魔的光顾所致。

指出文化现象能够分成许多类(其中包括艺术、宗教、习俗等)以后,我们就遇到了这样一个问题:按这些类区分开的诸事物,一些事物是在何种程度上从另一些事物发展起来的。在提出这些类的相互关系问题时,才知道人的习惯的研究者明显地大大优于植物和动物形态的研究者。在自然科学家中间,有一个问题还是明显的,一类向另一类的发展论谈到了过渡,这过渡具有实际意义,或者这不过是一个抽象的公式,这个公式对于把种类进行分类是有用的,然而那些种类的起源实际上彼此全无关系。对于民族学家来说,某些工具、习惯或宗教可能是从另一种中发展来的,也可能不是,因为文化的发展要由我们最熟悉的知识来证明。

① 凶眼:迷信中认为人被这种眼看后就会遭受不幸。——译注

② 泰勒援引了天主教教义问答中的公式,其译文是:“所有的人在一切地方、一切时间所信仰的事物,就是天主教。”——译注

机械的发明为人类文明史的进一步发展提供了确切的例证。在火器史中,有一种粗笨的带轮子的枪栓,在这种枪栓里面,带螺旋的钢轮借助把手对着燧石旋转,直到火星落入火药池为止。这种带螺旋的钢轮导致较适用的燧发枪栓的发明。这种燧发枪有少数仍然挂在我们农场的厨房里,供孩子们在圣诞节用来射击小鸟。燧发枪栓随着时间的流逝发生了巨大的变化,变为击发枪栓。然而击发枪栓在不久前也发生了变化,人们使它由适合从枪口装弹,改为适合从枪后膛装弹。中世纪的观象仪发展到四分仪,而四分仪也已经被海员们抛弃了,他们用比较精确的六分仪代替了它。我们在每一种艺术和乐器的历史中都看到了同样的现象。

我们从直接的历史知识中,从直接的实践中,了解了这些进步的事例。我们的智慧是如此地适应了这种发展的概念,以至我们借助于它把忘掉过去都回想起来了。同时,我们信赖人的思维和行为的普遍原则,就如同信赖遵照适当的次序安排事实一样。

关于这一点,编年史谈到了没有呢?——把长形弓跟十字形弓作一个比较,每一个人都都不怀疑,后者是最早的、最简单的工具的发展。未开化人的那些为摩擦取火所准备的工具正是如此,这些工具一看就让人们知道,用绳子或弓形的工具旋转的木钮,是由那种用手旋转的粗笨的原始工具后来加工改进成的。有时由考古发现的有翼工具,例如,按照粗糙的石斧的样式制造的青铜斧,未必不是从石器时代向青铜器时代过渡的初步。继青铜时代之后,人们又发现了除了石器和青铜以外的新材料。这些材料对于新的形式的工具来说,使用起来更加便利,也很少浪费。

在我们历史的其他领域中也同样地出现了越来越数不清的事实,这些事实按其自己的承继关系或许可能列出一个特定的顺序,而这顺序无论如何也不能颠倒。例如,属于计算技术的那些事实就是如此。这些事实证明,在这一领域里,未开化部落至少已达到了自己的当代水平,因为学习而不遗忘,是从低级状态比较迅速地上升,而不是从高级状态下降。

在那些帮助我们按迹探求世界文明的实际进程的证据中,有一广泛的事实阶梯。我认为可用“遗留”(survival)这个术语来表示这些事实。仪式、习俗、观点等从一个初级文化阶段转移到另一个较晚的阶段,它们是初级文化阶段的生动的见证或活的文献。

例如,我在索默塞特郡认识了一位妇女,她的纺织机是属于流动梭子采用之前的时期的,她甚至不知道新发明的梭子已经流行。我看到了她把梭子从一只手搬到另一只手;这位妇女还没有到百岁,然而她的纺织方法却不



是别的,正是遗留。

类似的事例有时把我们带到百年前,甚至千年前的习俗中去。直到现在还保留的神意裁判^①的残余就是遗留,夏至夜晚的篝火是遗留,布列塔尼的农民在共同悼亡日为亡灵举行的追悼会,同样是遗留。

单纯地保留古代习俗,只是从旧时代向变化了的新时代过渡的一部分。对于古代来说曾经是严肃的事情,对于近代来说则可能已经变为娱乐。对祖先来说最重要的宗教信仰,都在后代的儿童故事中得到表现。然而同时,过时了的古代生活习俗,可能变为一种最新的形式,这种形式还可以带来损害或补益。有时,古代的思想或习俗突然又复活,以重新引起世人的惊异,而世人早就认为它们已经死亡了或正在死亡着。在这里,遗留变为复发,转为复兴,这正像不久前十分鲜明地表现在最新的招魂术^②史中的一样,而这种招魂术是从民族学观点进行研究的有趣事物。

研究遗留具有相当大的实际意义,因为我们称为迷信的大部分正是属于遗留之中的。除此之外,无论遗留本身大部分是怎样无关紧要,对遗留的研究有助于发现历史发展的进程,因而清楚地了解遗留的本质是民族学研究的一个重要的方面。研究遗留的这种意义证明,在本书中,根据游戏、民间的格言、习俗、迷信等所提供的事实对遗留的问题进行详细研究是必要的。

发展和退化、丧失、复生、变种等是复杂的文化之网中的联结线。要了解我们在何种程度上创造着生活现象,以及在何种程度上仅仅是传递和改变很久以前时代的遗产,只要看看我们每天最平常的生活现象就够了。观察一番我们所居住的那些房间的陈设,就可以检验一下,一个只熟悉自己本时代的人很少能够正确地理解他的周围。譬如,我们看到那里是亚述的“金银花”,这里是法国安州的“鸢尾花”,以及带有希腊天棚边缘的墙檐,介于路易十四样式和它之前的瑞奈桑斯样式之间的镜子。这些被改造过的、被改变和被歪曲了的艺术成分本身仍然带有自己历史的印记,而且,假如我们很难区分出那些成分的这种过去的历史,那么无论在什么情况下,我们都不能根据这一点去肯定:这一历史是完全不存在的。我们在男人服装的样式上也看到同样的情况。德国马车夫外面那滑稽可笑的外套小燕尾,表示它本

① 用火和水来考验被告者的审判在中世纪欧洲称作神意裁判。假如被告开始被水淹或被火烧伤,那么他就宣告无罪,因为这就证明他精神正常,他跟“妖魔”无关。在非洲和其他地方,神意裁判是借助毒物来进行的。因为在神意裁判中,这种结果被认为是超自然力的干预所致,所以,“神的审判”的名称也就代替了这超自然力而固定下来了。——译注

② 招魂术:迷信中与死者鬼魂交往的方法。——译注

身已经退化而成为可笑的遗留。但是英国神父的衣领饰带,直到我们熟悉中间阶段的样式以前,这种领子已不再明显地表示他们的资历了。这种中间阶段的样式是由我们从弥尔顿的肖像上所看到的那种较舒适耐用的活宽领到英国神父衣领的一种中间样式。人们把那种活宽领一直名之为“领罩”。实际上,服装的历史记载证明着衣服的某一部分逐渐加长或缩短以及转变成另一部分。这种记载十分鲜明地描绘着在最重要的生活用品中年复一年地进行的那些变化、发展、复兴和消灭的过程。在文学中,评价每一个作家,我们也是不仅要看他本人的创作,而且也要看他在历史上所占的地位。在研究每一位哲学家、数学家、化学家、诗人的时候,我们也要看看他的教育背景,看一看他的一系列先驱者:我们通过莱布尼兹来看笛卡尔,通过道尔顿来看普瑞斯特莱,通过弥尔顿来看荷马。对语言的研究,有一种偶然发生和随意创造的观念,这最容易使我们越出关于人的思考和行动的界限。我们要靠个人间的合作,通过事实完全清楚的合理而且可以解释的过程,用一套关于发展的理论来代替这种观念。无论研究文化的科学处于怎样的萌芽状态,但是有一点是越来越无疑问了,那就是甚至看起来似乎特别随意而偶然的现象,也同样不可避免地处在一系列特定的因果联系之中,也像力学的事实一样。例如,可能有一般看来比神话和寓言中想像的产物更加不受规律决定和支配的事物吗?但是,根据广泛搜集的事实对神话所作的一切系统研究,都在这些幻想的产物中发现了从一个阶段到另一个阶段的循序渐进的过继,同时也发现了由于同样的原因而产生的同样的结果。在这里,也僵各处一样,无原因的自发性早就越来越远地回归到无知的黑暗境地了。跟偶然性一样,它对于无知的俗人来说还仍然是用其他方式不能解释的事件的实际原因,然而对于有文化教养的人来说,类似的解释却等于不解释,因为这种解释本身就是无知。人们只是因为不善于看出事件的不断联系,就容易产生感情的一时随意冲动、无原因的意志活动的观念,产生关于偶然性、无意义和无特定意识的观念。假如儿童游戏、无益的习俗、荒诞的迷信,由于谁也不能确切地说明它们是如何产生的,因而就认为是任意性的,那么,这类的结论就使我们想起了下面那种思想进程,即红皮肤的印第安人的一个部落看到野生稻草的某些特性而产生的那种思想进程,这个部落常在所有其他自然环境中看到一种主宰意志的协调力。苏人^①部落的传教师们

^① 苏人(Sioux):即达科他人(Dakotas),北美印第安人的一支,属酋古人种印第安类型,原住美国大湖区东部,后被白人逼迫西迁大草原北部和西部,1867年被迫迁入保留地,分布在美国明尼苏达、南、北达科他等州。——译注



说,伟大的神创造了除野生稻草之外的一切,因为野生稻草是偶然产生的。

威廉·洪堡说过:“人总是完全处在同他面前一切事物的联系之中。”这句话中所包含的文化连续性的思想,绝不是某种枯燥无味的哲学原理。这种思想由于一个简单的理由而获得了十分实际的意义;那个理由是,一切希望了解自身生活的人,都必须知道那些相连续的阶段,它们形成了他对它们的现状的观点和习惯。奥古斯特·孔德未必夸大了这种必要性,他在其《实证哲学》的开头就指出:“任何思想离开它的历史是不可能理解的。”这句话可以推广用来说明一般文化。很难想像,试图只限于观察当代生活和只根据自己个人的观察来了解这种生活,那会产生怎样的结果。请想像一下,例如,让一个不知道关于野兽和鸟儿会说话的古代传说的人来解释一下民间的说法:“这是小鸟告诉我的。”

对此,达森特(Dasent)博士在其《挪威民间故事导言》中作了如下“合理”的解释,他利用需要历史阐明意义的材料作为根据进行论述。其实这不过是一种天真的尝试,世界上那些理性的胡说大多因此而生。可以举布莱克斯通的《释义》中的例子。布莱克斯通认为,平民把他们的牲畜赶到公地上去牧放是非常合理的,并在封建制度中找到了本源和解释。“当领地的领主们将一块土地交给佃农们的时候——为了照顾,或者已经做了,或者将要做的,这些佃农没有牲畜都不能耕种和施肥;这些牲畜没有牧场不能饲养;而这牧场不可能有,但它却可在领主的荒地中和在他们自己的或其他佃农的没有篱笆墙的休闲地上。这种法律因此得到公共的认可,作为土地授予的必不可少的普通原始附件”,等等。^①现在,在这种注释中虽然没有什么不合理的地方,但它完全不符合条顿人的土地法。这种土地法在诺曼底人(Norman)征服之前的英格兰长期流行,它的遗留部分没有完全消失。在古老的农村公社,甚至处在广大公共场地(在我国仍然一直留有它的痕迹)中的可耕地,还没有过渡到分割的私有财产,但是在荒地和荒地以及未开垦的土地中的放牧权,属于公地中占有房子的人。这些时期以后,从公社所有向个人所有的转变,最大程度地改变了这种古老的制度,但是,农民享有在公地上放牧牲畜的权利一直保留了下来,不像对封建佃农的租借地,而像是在领主曾经索取荒地的所有权之前荒地由平民占有一样。从所掌握的过去的大事

① 布莱克斯通(Blackstone):《英国法律释义》,第2册,第3章。上述的例子转换了前几版的例子。另外的例子是佃农关于死地(deodand,根据1846年以前的英格兰法被没收给王室并从此作为敬神物的东西,因为它曾是某人死亡的直接原因。——译者的起首的说明,见《英国法律释义》,第1册,第8章。——原注

中分出一种习惯法,把它作为一种孤立的事实去探讨,通过一些表面上讲得通的解释简单地加以处理,这样的研究永远是不可靠的。

为了完成纯理论民族学的伟大任务,对产生文化现象的原因和支配这些现象的规律进行研究,必须首先尽可能地系统地研究文化在各方面的发展路线图。在下一章,论述文化的发展时,就想勾勒出文明在人类中推想的然而跟其轨迹完全符合的发展进程。只要把历史上著名社会中文化发展的不同阶段加以比较,拿它们跟包含在史前部落文化残余中的考古材料加以对照,我们就有可能对最古的人的一般状态进行判断。我们认为,这种状态应当认作是原始状态,而比它还要古的状态是没有的。这种假定的原始状态,在很大程度上跟我们当代未开化部落的状态相符合。这些部落的文化,尽管分出了区别和间距,它们仍然具有某些共同的因素,这些因素看起来就是全人类最古的历史时期的残余。倘若这种假定是正确的,那么,虽然有个别的退化的事实,文化从蒙昧向文明的运动则是文化从原始到现代的基本倾向。后面几章中所提到的大量事实中的几乎每一事实,都跟蒙昧生活和文明生活之间的关系问题有联系。沿着文化发展的一切道路散布的遗迹,正是那些能够辨认其题铭的人的路标。这些遗迹现在作为原始时代的文物,作为野蛮时期的思想和生活的文物仍然保留在我们中间。对遗迹的研究经常证明,西欧人可以从格陵兰人^①和毛利人^②中间找到许多特点,以便来重绘自己原始祖先的生活图画。

其次谈到语言的起源问题。这个问题还有许多方面一直含混不清,但也有清楚的方面。经调查,语言源自人类野蛮时期。调查的结果与迹象完全符合,因而这是正确的。详细考查算术,获得了一个更为可靠的结论。可以有把握地说,这种重要的技术在最低级的部落里就有。还有许多迹象也证明,这种算术是从低级发展到我们现在的水平的。本书的八至十章对神话作了研究,这种研究是根据特定的观点进行的,即搜集材料是为了特定的目的,那就是研究野蛮部落的神话与文明国家的神话的关系。这个研究课题是为了证明最早的神话是野蛮部落的艺术,较有文明的后代继承并发展了它。还有,原来的神话后来僵化成为迷信,被误认作历史,形成为诗,或者被作为无用的瞎话而被抛弃了。

或许,历史的发展的观点任何地方也不比在宗教研究中那样重要。虽

① 格陵兰人(Groenlander):居住在格陵兰岛上的居民,多数为因纽特人。——译注

② 毛利人(Maoria):居住于新西兰岛上的土著民族。——译注



然这一切都曾记载了下来,使得整个世界接受了这种初级的理论。但是,关于它们在历史上的地位以及它们跟先进民族宗教信仰的关系的流行意见还仍然保留着中世纪的风格。将一些传教士写的游记与麦克斯·缪勒^①的随笔作一个比较,就会发现,他们对婆罗门教、佛教、琐罗亚斯德教(拜火教)^②都有着由褊狭敌意所造成的毫不掩饰的憎恨和嘲弄。不应当只是因为未开化部落的宗教比亚洲巨大的宗教体系粗糙而带有原始性就把它们弃置不顾。问题在于对它们理解或不理解。某些热心于研究原始人一般宗教基础的人,越来越多地认为它们只是有趣,而认识它们对于其余的人类并无益处。然而实际上,这些宗教和仪式远非各种荒谬笑料的无意义的混合,相反,它们本身是有系统的和极其合理的,即使是大体上的分类,也表现出了它们形成和发展的原则,而且这些原则证明了它们本质上的有理性,但是却作用在长期高度无知的精神条件之下。正是由于试图用近于当代普遍流行的观点来研究,我对文化落后社会中万物有灵观的发展进行了系统的观察,也就是对那种关于灵魂和其他一般精灵的学说进行了系统的观察。本书的大半部都采用了很多事实。这些事实是从世界各国搜集来的,它们显示出了宗教哲学的上述这一重要因素的本质和意义,并且举例说明这一因素在触及我们现代思想最深处全部历史路程上的转达、传播、限制和变化。那些在类似尝试中产生的按迹探求某些最重要的仪式、典礼和习俗的发展问题,也不只具有一点点实践意义。那些仪式、典礼和习俗对于认识隐秘的宗教起因本身是大有教益的,因为它们是这种宗教起因的外在表现和实践结果。

在进行调查研究时,无论如何也要采取民族学的观点而不采取神学的观点。在这里我没有必要跟相反的论证进行直接的斗争,我尽可能地努力避开它们。贯串所有宗教的那种联系,从它的粗糙形式到文明的基督教法典,我在这里都进行了研究,这是如此需要,因而几乎没有涉及教条主义的神学。原来可以研究祭祀、斋戒等仪式的发展,而搁它们的威信和作用问题放在一边。同样,研究关于阴曹地府生活的观念发展的连续阶段,不需要讨论论据,然而可能引用这些论据来证明这个问题以便使我们相信。民族学的成果当时或许作为受戒的神学家们的材料被遗弃了,或许它不会在如

① 麦克斯·缪勒(Max. Müller, 1823—1900):杰出的英国语言学家、语文学家、宗教史家,英国牛津大学教授,着力研究印度及其他蛮民族的宗教与神话。——译注

② 琐罗亚斯德教:公元前6世纪由琐罗亚斯德(Zoroaster)在波斯东部大夏(今阿富汗的巴尔赫)创建,奉《波斯古经》为经典。认为火是光明、善的代表,是普善的最高神,智慧或主宰之神的象征。中国史称“袄教”、“拜火教”等。现在伊朗和印度还保留着不多的残余。——译注

此有意义的证据之前很久取得它的合理地位。再一次求助一下自然科学的类比。我们希望下面这一时期的到来,即对于研究宗教的学者来说,缺乏对落后社会宗教的基本知识就被认为是那么不能容忍,正像对一个生理学家来说,前几世纪那种根据荒谬观念来轻视低级生物的生活事实(好像最简单的无脊椎生物组织不值得研究)的现象,是不能容忍的一样。

文化的起源和初期的发展值得辛勤研究,这不只是作为好奇的对象,而且也是作为理解现在和理解关于将来社会形态的极重要的实践指南。必须找到一切能够取得知识的途径,只要知识的大门敞开,你都要设法进去看看。任何一类事实和证据,都不应当因为遥远或复杂、琐细或平凡而弃置不顾。最新的研究倾向越来越归结于推断,假如某一处有规律,那么各处就都应该有规律。

对于忠实地搜集和研究事实的效用表示怀疑,并声明无论怎样的任务,只要它有困难而又不易承担,就都是不能完成的,这样的人就意味着是极不赞成科学的人。谁一定要寻找毫无希望的工作,谁就最好去探求科学研究的极限。我们回忆一下孔德,他自己关于天文学的论断是以评论开始的,谈到我们关于星球的知识必然始终是有疆的,他说:“我们意识到确定它们的形式、距离、大小和运动的可能性,但是,我们任何时候,用任何方法也不能研究它们的化学成分、矿物结构等。”假如这位哲学家活到正是应用分光来完成这一任务的时候,那么,这种关于必然无知的无希望论的宣告,大概就将变为充满激情的赞歌。

显然,对人的遥远生活进行研究,跟研究天体自然界是一样的。我们文化发展的最古阶段,同样处在距我们遥远的时代,像星星处在距我们遥远的空间一样。但是要知道,研究世界的规律不受我们感觉的直接证据的局限。我们的研究需要许多材料。有大量工作者从事了这种材料的搜集和整理工作,虽然比起还等待要做的来,能够做得有点突出成绩的是不多的。但是我们现在已经可以说,原始历史的初步的粗略轮廓开始在我们面前清楚地出现了。

第二章

文化的发展



文化的几个发展阶段,文化在工业领域、精神领域、政治领域和道德领域内的发展——文化的发展在相当大的程度上是与蒙昧生活通过野蛮生活向文明生活的进程相吻合的——进化论——退化论——包含下面两种理论中的某一种的发展论:第一种——是主要的,第二种——是次要的——历史证据和传统证据不适用于文化的低级阶段——有关于退化理论的历史凭据——由同一种族各分支不同文化水平的比较所得文化水平波动的民族学依据——历史上著名的古代文明的范围——史前考古学对处于低级文明阶段的人类生活遗迹的考察——石器时代的存在已被巨石建筑、湖泊民居、火的遗留等证实;石器时代本身也证实了世界范围内原始初级文化的存在——物质文化中承继与发展的阶段

在开始把文化发展问题作为民族学研究的一个部门来进行研究的时候,我们首先应该获得一种测定的方法。为了寻找可以确定为文化的进步和倒退的某种类似特定的标准,显然,我们最好是对过去和现在的部落和民族进行分类。文化实际上存在于不同发展等级的人群之中,这就使得我们能够选取特定的例子来作比较和评价。欧洲和美洲的有高度文化的世界,就当这样做,把自己的民族放在社会序列的一端,而把蒙昧部落放在另一端,并按文化程度把其余的人群分配在这一范围之间。分类的主要标准是有没有工业,各工业部门发展的程度是高还是低,特别是金属加工制造、工具和器皿的制造、农业、建筑术等发展的程度是高还是低,科学知识的普及,道德基础的确定性,宗教和仪式的状况,社会和政治组织的复杂性等。因此,根据一些确定的事实,民族学家们就有可能按照一般特点的最低限度建立起文化的标度。按照其文化水平以下列顺序来安排社会,对其正确性的



争论可能是不多的。那个顺序是：澳大利亚人、塔希提人^①、阿兹特克人、中国人、意大利人^②。在这一鲜明的民族学基础上来研究文化的发展，可以避免许多阻碍问题解决的难关。看一眼那种关于文明的理论原则的讲述，就可以改变对蒙昧人的各种极端看法以及对文化生活之间的实际情况的看法。

以理想的观点来看待文化，可以看作是通过个人和整个社会的高级组织为了同时促进人的道德、力量和幸福的发展而普遍地改进人类。^③

对文化的这种理论上的确定在相当大的程度上是跟实际文化相符合的，当把蒙昧状态跟野蛮时期和把野蛮时期跟当代文明相比较的时候，文化就在上述的程度上显现出来。假如只是注意一种物质的和精神的的文化，这一点就特别正确。一般说来，蒙昧人通晓世界的自然规律以及随之使自然界服从于人类自身目的的能力是最低的；这种能力在野蛮人身上占有中等地位，在新的先进民族身上是最高的。因此，从野蛮状态演变到我们这种程度，实际上，作为文化发展中的一种主要因素的技术和知识必定非常进步。

有一些研究者，他们比其他研究者更加断然地肯定，由社会的测定所提出的文化发展过程，从蒙昧人开始到我们自身，是向人类的繁荣幸福发展的。然而就是这样的一些研究者，也必须允许有许许多多和各种各样的例外。物质的和精神的的文化在其各部门的发展绝非千篇一律；事实上，在文化各个不同领域中的优势是以降低该社会的全部文化为代价来取得的。诚然，这些例外很少能推翻普遍的规律。要知道英国人，即使他不能像蒙昧的澳大利亚人一样爬树，或者像巴西森林的蒙昧人一样追赶猎物，或者跟古代的伊特利斯科人^④和当代的中国人比赛金和象牙手工艺品的精美度，或者达到古希腊在雄辩术和雕刻中所登上的高度——但他仍然能够自居于那种比上述任何一种社会的文化水平为高的文化水平上。但是，在这里还必须顾及到直接对文化起反作用的科学和艺术的倾向。善于不知不觉地散布理

① 塔希提人(Tahitians)：居住于太平洋南部塔希提岛上的民族。为波利尼西亚人的一支，属波利尼西亚人种。经济文化达到较高水平。——译注

② 意大利人(Italians)：意大利主体民族，属欧罗巴人种地中海类型(南部)和阿尔卑斯类型(北部)。由古代罗马人同化其许多民族而成。因来源复杂，至今仍存在西西里人、撒丁人等分支。多信天主教，部分信基督教新教。以古罗马文明文艺复兴时期文艺、建筑等著称。——译注

③ “理想的”这一说法，泰奥使用是有双重意义的：一种是带“抽象的”、“概括性的”、“只在思想上重要的”同义；一种是和“模范的”、“最好的”、“最希望的”同义。——译注

④ 伊特利斯科人(Etruscans)：一译埃特鲁里亚人。古代意大利的民族。——译注



素,然而或许把有害的文学引到完全毁灭的境地,拟订反对研究自由和语言自由的计划——这一切就是那些科学和艺术的表现,这些科学和艺术的改进未必会导向共同的福利。因此,即使把各不同民族的精神文化和艺术作比较,好的和坏的也不是很容易就能作出结论的。

假如不只是注意科学和艺术,而且也注意道德和政治的优越性,那么比起按照某种共同的标度来测定文化的进步或落后来,就变得更加困难。须知人的智力和道德高度的标准,还没有一个学者在实践中像对待一种乐器一样学会适当地掌握它。即或是假设智力、道德和政治的生活,一般地说可以并列发展,但十分明显,它们发展的步伐也远不是一致的。人除了能发现以外,还须努力去了解,并且除了懂得如何做以外,还要去做。这大概是世人责任的准则。这种准则将人类如此之多的恶行与善行分开。而这两大准则的后一项,在伟大的文明运动中连续不断地发生。正如一个突出的历史事例所有力地证明的,如果我们研究早期的基督教,就会看到,通过神圣、博爱和进行礼拜的新宗教,信奉上帝的人正在增加。同时,到目前为止,实际上在理智的生活中出现了叛教现象。因此,在紧紧抓住了文明的这一半时,却轻蔑地抛弃了另一半。无论是在人类生活的上层还是下层,都可以遇到下面的事例,即一种只是有益的和优良的事物很少是文化进步的结果。勇敢、诚实、宽宏大量这是美德,这些美德能够忍受(最低限度是暂时地忍受)那种由于生命和财产观念的发展而带来的损害。蒙昧人从别人的文化中采取了某些东西,常常是过多地丧失了自己粗犷的美德,而没有取得任何等价的东西作为交换。白人征服者或殖民者,虽然比起他所改进或消灭的蒙昧人来一般也是作为高等文化的代表,他常常也是这一水平的最坏的代表,就是在最好的情况下,也不见得能够要求建立一种比起他所排斥的那种更加较为纯正而高尚的生活方式。

从野蛮时代向文明时代的运动,把一些野蛮人的品格抛在了后面,现代有文化教养的人们带着遗憾的心情记起这些品格,并且力求重新获得它们,想以微弱无力的尝试阻止历史的进程,在现代的情况下恢复过去。我们在社会制度中看到了这一点。在蒙昧部落和野蛮部落中存在的奴隶制,比起在临近欧洲殖民者成世纪地存在的那种制度实际上要好得多。在许多蒙昧部落中,性的关系比起在伊斯兰教世界的富人阶级中来是更健康的。至于最高政权,在蒙昧人中,长官和酋长的会议经得住与那种许多文明社会任性的专制主义作有利的比较。这种专制主义使文明社会深受其害。克里克联

盟之印第安人^①，询问他们的宗教，他们回答说，在那些事情上，不要要求完全一致，最好容许每个人“驾舟任意游”。在漫长的宗教纠纷和迫害的世纪之后，显然，现代世界获得了这样一种思想，即这些蒙昧人没有太大的错误。

在叙述蒙昧人的生活时，确实常常遇到关于他们惊人的道德品质和社会品质的细节。这方面的突出例子，我们根据勃朗宁——科普士中尉和华莱士^②的记述从南洋群岛的巴布亚人^③身上看到了。波斯或印度的一般道德水平，跟这些土著居民通常的诚实、正直和温和都无法相比，更不必谈欧洲的许多文明地区了。^④这些部落可以称为最新世界的“完美的埃塞俄比亚人”。从这些例子中可以吸取重要的经验教训。这类例子可以使那些在最新的蒙昧人中一般地寻求远古的人类社会类型的民族学家们产生这样的意见：原始人的粗野生活在良好的条件下就某一点来看也是美好而幸福的。

但是，某些旅行家关于蒙昧生活的故事，把这种生活描述得好像十分美好，把它的光明面过分突出了。例如，大家都知道那些巴布亚人，欧洲人跟他们敌对的。欧洲人被他们那种粗野凶暴的进犯所击败，他们凶暴到这种程度，以至在他们身上几乎没有和文明人共同的感情。我们两极地带的研究者们，可以用赞许的语言来讲述因纽特人的勤劳、正直、热情好客和彬彬有礼。但是，不应当忘记，这些未开化人在跟外国人的关系中表现出了他们的优点，然而按其性格来说，他们在其无所期待和无所畏惧的地方，是于得出卑鄙而凶残的事情来的。

讲到加勒比人^⑤时说，这是善良的、俭朴的、彬彬有礼的民族。这个民族在内部关系方面淳朴到这种程度，假如他们家中失掉了某种东西，他们十分天真地说：“这里曾有某位基督教徒。”但是，这些可敬的人却以极端的残酷性，用刀子、火和辣椒来折磨他们的战俘，而后烤熟，并在盛大的宴会上来吃。这种极端的残酷性正确地说明了为什么“加勒比”（康尼巴尔）这个名字

① 克里克联盟之印第安人(Creek Indians)：现在居住在美国俄克拉何马州(Oklahoma)。

——译注

② 华莱士(Alfred Wallace, 1823—1913)：英国博物学家。——译注

③ 巴布亚人(Papuan)：新几内亚的原居民，属澳大利亚人种巴布亚类型和melanesian类型。其祖先从东南亚迁人，大量保持原始信仰。——译注

④ G.W. 厄尔(Earl)：《巴布亚人》(Papuan)，79页；华莱士：《南洋群岛》(Eastern Archipelago)。——原注

⑤ 加勒比人(Cariba)：南美洲加勒比语系的印第安人，居住在委内瑞拉及巴西等地。——译注

在欧洲语言中跟食人肉者是同义语。^①当我们读到关于北美印第安人的殷勤好客、温和、勇敢和深信宗教的记叙时，我们同意。这些品质使我们从内心感到惊讶。但是，我们不应当忘记，他们的殷勤好客可以说转成了淫荡行为，他们的温和在稍微不愉快的情况下就变成了暴怒，他们的勇敢精神被残酷和背叛行为给玷污了，他们的宗教表现在荒诞的信仰和无益的仪式中。

可以把18世纪的标准蒙昧人拿来作为对淫荡的和轻佻的伦敦居民的深刻责难。然而实际上，伦敦的居民，假如他想过那种现代蒙昧人所过的不受制裁甚至享受尊敬的禽兽般的生活，那么他就要成为这样的罪犯，他假如仿效蒙昧人的榜样，那他很快就得进监狱。毫无疑问，蒙昧人中有道德规范，但是，此道德规范和我们的比较起来是远为薄弱而不确定的。我想，我们可以把常常采用的蒙昧人和儿童的比较运用到他们的道德状态上去，也同样可以运用到他们的精神状态上去。作为最好范例的蒙昧人的社会生活，虽然仅仅处在一种不稳定的平衡状态，这种状态可能被贫穷、引诱、暴力所破坏，这种社会生活后来可成为那种坏生活，其可怕的和丑恶的例子，我们知道得如此之多。但是，可以同意这一点，即某些蒙昧部落所过的那种生活，可能被另外一种野蛮社会甚至先进民族的被压迫人民所羡慕。自然，连一个聪明的道德家都不这样肯定，好像大家所熟知的蒙昧部落连一个也不能升上高度的文化水平。但是，事实却证明了下列观点的正确，即一般文明人不只比蒙昧人聪明而有才能，而且也比他们更好、更幸福，而野蛮人在这方面却是处在两者中间的。

可以认为下面这样是合适的，即把两个民族或同一民族但不同时代的中等水平的文明作比较，作出类似两个一般的结论，然后，再把这两个结论彼此对照，像下边那种评价者的估价一样，无论货物的质量怎样不同，评价者仍然按照这两类货物的价值来进行比较。但是，上述的意见是可以证明，对文化的这些一般的和近似的评价所得出的结论可能并不确实。事实上，把力量消耗在研究文化的进步和衰退上的许多著作是徒劳无益的，因为它们过早地想研究全部，然则到现在为止却只能按部分进行研究。

我们研究文化发展的比较片面的方法，是在任何情况下都避开了最主

① Rochefort: *Iles Antilles*, pp. 400—480. ——原注

以“康尼巴尔”一词来标志食人肉者，可能是由于误会的结果。当哥伦布第一次碰见加勒比群岛（Caribbees，即小安的列斯群岛，有时也泛指西印度群岛）时，他以为进入了印度，进入了“大汗咸大康”的领地，于是认定“加勒比”这是“康尼比”的误读，或是“汗的臣民”。他就把他们称作“康尼巴尔”。于是这个名字就被确定下来作为食人肉者的一般标志。——译注

要的困难。同时,多半是把注意力放在科学、艺术和习俗上。当然,也是极不全面的,因为完全没涉及广泛的物理的、政治、社会和道德的观点。文化的进步或衰退,不是按照想像的善和恶的标准来衡量,而是按照那种依据蒙昧状态、野蛮时期和文明时期(它们基本上是由于其现在的特性而产生的)的阶梯从一个阶段到另一个阶段的运动来衡量的。

我这时所大胆支持的论点,简言之是,现在所研究的蒙昧状态在很大的程度上是跟人类的早期状态相符合的,高级文化就是从人类的初级文化逐渐发展或传播起来的。同时,归根到底是,一般进化比退化远远占优势。

根据这一原则,人类社会在其漫长时期的发展中的主要倾向就是从蒙昧状态向文明状态过渡。现在,每一个人都同意,这一断言,其主要部分不只是真理,而且甚至是妇孺皆知的真理。假如把它应用到历史上,那么就会发现,它的相当大的部分不是属于抽象议论的领域,而是属于真正科学的领域。最新的文明出自中世纪的文明,而中世纪的文明也是从希腊、亚述或埃及的文明(这都是历史学家通用的财富)中发展来的。因此,假如鲜明地按迹探求高级文化到那种可以称为中级文化的状态,那么,就只剩下一个问题了,即能否从中级文化同样地回溯到低级文化,也就是回溯到蒙昧状态。对这个问题的回答是肯定的,也就是率直地承认,在我们所熟知的文化现象范围内进行的文化发展进程,也同样在还不著名的文化现象范围内进行,因为文化发展过程不是依据我们有或没有关于它的现代见证来变化的。

有一种意见认为,原始时期人的思维和行为是受现代世界的规律不同的规律支配的。支持这种意见的人,应当用重要的证据来证明那种反常的事物原则,否则,就是在这一领域里像在天文学和地质学中一样,偏信关于永恒不变的原则的学说。有这样一种理论,它肯定:文化发展中的倾向在人类社会存在的全部时期里是一样的,而且按照我们从历史中所熟知的那种文化发展,我们也敢大胆地判断文化之史前的发展。显然,这种理论有作为民族学研究基本原则的优先权。

爱德华·吉本在《罗马帝国衰亡史》中,用简短有力的语言说明了他的关于文化从蒙昧阶段发展的理论。当然,现在几乎过去上百年了,他的意见不可能无条件地接受。特别应当指出他毫无根据地相信关于原始粗野的传说,他夸大蒙昧人的低级的生活水平。在评价高级文化对低级文化的影响时,他过分地强调了光明的因素。但是,一般说来,这位伟大历史学家的意见跟主张进化论的无偏见的最新学者的意见本质上十分相似,因此我愿意



在这里引他的话并用它们来说明上述的理论：“古代的和现代的航海家们的发现和祖国历史或最文明民族的传统，在精神和肉体上说明了原始人既没有法律，又没有艺术，既没有思想，甚至又没有语言。这种被抛弃的状态，或许曾是人类最初的和共同的状态。人从这种状态逐渐提高到支配动物，掌握使土地肥沃的技术，掌握渡过海洋和测量天空高度的技术。人在完善和培养自己精神和肉体能力方面的成就是不平衡的，是各种各样的。因为他们开始时是无限缓慢，后来逐渐成长起来，而且成长得越来越快。随着多少世纪的一贯提高，迅速堕落的时刻接踵而至。地球上的许多地方经历了光明和黑暗的更替。但是，四千年的经验应当增加我们的希望和消除我们的忧虑。我们不可能断定人在其向完美前进的运动中能升到怎样的高度，但是可以满怀信心地推想，只要地球的自然界本身不发生变化，连一个民族也不会退回到从前的野蛮状态去。

“人类社会的改进有三条道路。一、诗人或哲学家依靠个人的努力来教育自己的时代和国家。但是，思想家具有这些崇高的才能或想像力是罕见的现象，而且是不能控制的；荷马、西塞罗或牛顿的天才，假如它可以由国王的意志或教师的授课来创造，那么它也就引不起一点惊异了。二、法律和政治制度、商业和工业、艺术和科学的优点是较为稳固不变。由于这些优点，许多个人在教育教养方面成为能够推动社会向前发展的人，每一个人都有自己的职业，但是，建立这种秩序需要技术和劳动，而全部复杂的机构可能由于时代或暴力而破坏。三、幸而对人类有量的或最低限度是较为必需的技术，在其保存和传播的时候可以不需要高度的才能或一般的服从，也不需要一个或许多联盟的政权对它们进行批准。每一个村庄，每一个家庭，每一个人都不得不经常学会本领和希望保留下一定的文化修养和技艺，例如，采用火和金属，繁殖和驯养家畜，一定的狩猎和渔业的方法，航海的技术，种植谷类和其他营养植物的简单方法，最必需的和简单的手工业。一个人的才能和整个社会的文化成就，是暂时的东西，而这些顽强的植物却经受着任何风暴的考验，并在最不利的土壤中生出顽强的根来。愚昧的乌云笼罩了奥古斯都图拉真的辉煌时期，野蛮人推翻了罗马的法律和宫廷。但是，大镰刀（农神的发端或象征）每年都在继续收割着意大利的庄稼，列斯特利功人^①

① 列斯特利功人(Laestrigones)：这是古代传说中提到的一个民族(罗马诗人奥维德也说到过它)，在太古时期曾经居住在意大利(加姆帕尼亚和西西里亚)。列斯特利功人以野蛮食人著称。——译注



的人祭任何时候也不会在坎帕尼亚^①的岸边重现。从我们许多文化成就出现以来的时期里,战争、经商和热衷宗教在旧世界和新世界的蒙昧人中散播了这些珍贵的礼物,它们后来渗透得越来越深远,并且无论如何也已不可能灭亡了。因而我们能够满意于那个令人宽慰的结论,即世界所经历的每一个世纪都提高了并且还要提高实际的财富、幸福、科学的水平,或许,也有人类的道义。”^②

这种文化进化论,大概跟用约瑟夫·迈斯特尔^③伯爵 19 世纪初的恶毒语言所说的那种退化论是相对立的。他说:“我们始终根据陈腐的假设,好像人逐渐从野蛮上进到科学和文明。这是一种可心的幻想,是当代谬误、谎言的鼻祖。”接着,迈斯特尔就攻击“我们不幸时代”的哲学家,责难他们极端堕落和愚昧无知^④。被这位“现代思想”的善辩的反对者说得极端化了的退化论,获得了某些高才人士和博学之士的赞扬。实际上它归结为两种假设。第一,文化史开始于半文明人种在地球上的出现。第二,从这一阶段开始,文化沿着两条路线发展:向后退,就创造了蒙昧人;向前进,就创造了文明人。

有这样一种观念,即人的初期状态按其文化来说是多多少少较高的状态。这种观念由于流传很广而具有一定的意义。但是,它未必能够获得任何民族学的根据。我觉得,对退化论的维护者们所提出的论据进行批判的和公正的研究,这实际上就是对这派学者的最好的反驳。但是,同时不应忘记,这种理论的基础,常常与其说是民族学的,不如说是神学的。上世纪两位著名法国作家的理论可以作为范例,这两位作家以惊人的方式把对退化的信仰同赞成进化的论据结合在一起。同意布罗斯^⑤的结论(他的大量分思想是服从于进化论的),在研究现在发生了什么事件的时候,我们“可以按迹探求人从蒙昧状态的提高,而人的这种蒙昧状态是由洪水和部落的逃散所导致的”^⑥。安图

① 坎帕尼亚(Campania):意大利南部地区名,南第勒尼安海(Tyrrhenian Sea),北起利里河(Liri),南至波利卡斯特罗湾(Policastro)。——译注

② 吉本:《罗马帝国衰亡记》(Decline and Fall of the Roman Empire),第 38 章。——原注

③ 约瑟夫·迈斯特尔(Joseph de Maistre, 1753—1821):法国哲学家、政论家。——译注

④ 迈斯特尔:Soirées de St. Petersburg, 卷 II, 150 页。——原注

⑤ 布罗斯(Charles de Brosses, 1709—1777):法国勃艮第议会的议长,著有一系列历史和地理著作。他在 1760 年匿名出版的《论物神》这一著作中引进了“拜物教”这一术语。——译注

⑥ 布罗斯:Du culte des dieux-fétiches, 1760, 15 页;De Brosses: Traité de la formation mécanique des langues etc. I, 49; II, 32。——原注

安·哥德^①肯定从前存在的文化成就在洪水时期灭亡；他可以根据最进步的原则自由地创立关于因洪水而陷于极端蒙昧状态的部落的火的发现、调制食品方法的完善、农业的发展、法律等的理论。^②

现时，文化起源的问题还常常被看作是教条主义的神学的研究对象。我不止一次地不得不听大主教的声明：民族学家们的理论认为人是从完全蒙昧的状态逐渐发展起来的，这是欺人的无稽之谈，因为从“神启”中就可以清楚地了解，人的状态一开始就是高级的。但是，请教一下《圣经》评论家，我们就可以看到，绝大多数的新神学家远不采纳这一教条。此外，在研究远古文化问题的时候，力图把科学观点建基在“神启”上，这本身就不能不引起反对。我认为，假如学者们已经在天文学和地质学的例子中看到了企图把科学建基在宗教上的可悲的结果，又在民族学中支持同样的企图，那是不可饶恕的。

在人类社会全部历史的长期经验的影响下，文化中的发展原则深入理论到如此程度，以至民族学家们，无论他们属于哪一学派，他们都只在下面这一点上有疑问：蒙昧状态和文明作为同一过程的高级和低级阶段彼此之间是由进化还是退化联系起来的呢？两种理论基本上都是在要求解决这个问题。承认蒙昧生活是远古的人类状态，而文化的高级阶段就是从这一状态随着时间的流逝而发展起来的。关于上述这一假设，应当指出，这一进化论的维护者们倾向于看出这一状态的后面还有较低的发展水平。指出新的自然科学家关于进步发展的学说有利于这种伊壁鸠鲁学说信徒的观点具有奇怪的相似之处的思想体系，是正确的。正像大家所知道的，伊壁鸠鲁学说信徒的观点支持了这样一种看法，即人在地球上生存的最初时期处在一种跟动物状态相近的状态中。根据这种观点，蒙昧生活本身可以认为是已经大大前进了一步。

假如把文化的运动看作是沿着一共同路线发展的运动，那么现在的蒙昧状态恰好在动物生活和文明生活之间占据中间地位。假如把它说成是沿着不同路线发展的运动，那么就可以认为蒙昧状态和文明来自一个共同的最低限度是间接地彼此联系的起源。不过，这里所采用的方法和证据，对于研究文化路途的这一遥远阶段来说是不够的。也没有必要去研究：根据这种或某种其他的理论，蒙昧状态最初是以怎样的形式出现在世界上的。

① 安图安·哥德(Goguet, 1716—1758)：巴黎法院(议会)的议员，著有《论法律、艺术和科学的起源及其在古代民族中的发展》(1758)。——译注

② 哥德：Origine des lois, des arts et des sciences, 1758, 卷 I, 88 页。——原注



研究一下它是通过哪种途径实际出现的就够了。就其可以引导去推断广大人类种族的早期环境来说,到目前为止,争论采取了非常现实的态度:宁可谈论实际的社会情况,也不去假想一种社会情况。

第二种假设,即把高级文化当作是最初状态,而蒙昧状态是自它退化的结果。这种假设一下子把文化起源的复杂问题给砍断了。它认为超自然力的干预是不应当被怀疑的。例如,大主教惠特利^①就直接把超过野蛮状态水平的那种状态妄加到怪诞的“神启”中去,他把野蛮状态当作是人类的最初状态。^②可以顺便指出,关于那种好像是由神赐给人的最初文化的学说,绝不能使这种最初文化是高级水平的假说成为必然。这一学说的维护者们随便把他们觉得可能的任何一种状态当作文化的出发点。这可能是适合蒙昧状态的、较高的甚至较低的状态。

作为进化论和退化论,这两种理论相互间是根本对立的。但是,当然,进化论承认退化,而退化论也容许进化来作为文化运动的有力刺激物。两种理论的具有适当限制的原则,可以跟历史事实相符合,这些历史事实向我们表明:一方面,高级民族的状态是从低级状态进化来的;另一方面,由于退化而达到的文化,可能由于退化的结果而丧失。

假如我们在阐明各个不同文化阶段的时候拿历史作为指南,那么,我们就将从其中获得建基在实际经验之上的理论。这是发展的理论,它对前进以及衰落都能给予公正的评价。假如根据历史资料来判断,那么,进化就是最初的现象,虽然退化可能只是跟随它而来的:必须先行达到某种文化水平,才有可能丧失它。此外,为了避免退化的有害影响,保存进化的成果,不应忘记文化传播本身所具有的那种有益的作用。文化中的进化运动扩展开来,并且变得不以创始者的命运为转移了。在某一不大地区创造出的东西,传播到愈来愈广的区域,这样一来,消失的过程在现在就变得越来越困难了。因此,早已灭亡的民族的习俗和发明可能变成它们所经历的各民族的共同财富。能够消灭个别国家文化的破坏性行动,无力灭绝全世界的文化。

研究蒙昧状态和野蛮状态及半文明状态的关系,需要几乎全部关于史前或史外领域的材料。当然,这种条件是不利的,应当公开承认。现在的历史几乎一点也不谈蒙昧状态中文化的变动;下面这种情况除外,即这种文化

① 惠特利(Whately, 19世纪):大主教,著有《论文明之起源》等,书中贯彻了进步的理论。

——译注

② 惠特利:《论文明之起源》,见《多方演讲集》等。他的材料的细节研究,见我的《早期人类史》,第7章。又见W.库克·泰勒(Cook Taylor):《自然社会史》。——原注



和外来的文明相接近或是处在外来文明的支配性的影响之下。然而这种情况对我们当前的目的帮助不大。对完全孤立的原始部落进行定期研究,是研究文明的有益见证。然而很遗憾,这样的研究是不可能的。落后部落没有那些书面文献,这些文献保留着不连贯的传说并且总是准备把神话套在传说的形式上。这些部落很少能够相信他们那些关于古代的故事。

历史是口头的或书面的回忆,这种回忆可能满意地按迹探求它所涉及的那些事件。但是,大概没有一则下述传闻不僵符合这一严格的标准,那就是关于文化在其低级阶段上的进程的传闻。传说可以证实进化论,又可以证实退化论。这些传说,有些部分可能是正确的,有些部分大概是不正确的。但是,其中无论有多少真理或谬误,把人关于曾经发生过的事情的回忆跟他关于可能发生的事情的想像区分开来,是如此困难,以至民族学在设法根据传说来判断古代文明阶段的时候,似乎收效不大。这个问题,是一种就连蒙昧和野蛮生活中的哲学家都感兴趣的问题。这类问题的解决,是靠对事实的抽象议论,也靠在很大程度上只是已注定为回忆形式的理论的传说。

中国人可以怀着应有的矜矜心情打开他们古代王朝的编年史,并且给我们讲述:他们的祖先在古代怎样穴居野处,穿树叶吃生肉;最后,直到某某、某某执政者时代,都没有学会制作皮衣和取火。^①卢克莱修在他的著名诗篇中描写宽身材、勇敢、放荡不羁的原始部落,这些部落中的人,过着用石头和粗木棒战胜野兽的游荡生活,他们贪食野果和橡子,他们既不知道火,又不知道耕作,也不知道用兽皮做衣服。原来伊壁鸠鲁学派的诗人就是从这样的源头来引出他们的学说,即文化始于人类记忆的范围之外,终于人类记忆的范围之内^②的文化发展学说。那些描述人类从古代蒙昧状态如何升到关于神的启蒙者的传奇就属于这一类。秘鲁意大利的著名文化传说,就是这些可以称为超自然进化论的传奇的范例。另有一部分学者,遵循一种由现在到过去、进行反向上溯的顺序研究方法,进一步从各个不同的角度看清了人类生活早期阶段的面貌。这些人们,总是回过头来经常注意古代人们的智慧,由于一般概念的混乱而把老人们的智慧妄加到古代人身上,他们仿佛在远古看到了现已退化了的原始社会的神圣时期。例如,教徒们缅怀伊姆王的幸福统治,那时人和牲畜都长生不死,那时泉水和树木永不干涸和枯萎,食物无尽竭,当时既不冷也不热,既无嫉妒,也没有年老。佛教徒们

① 哥德: *Origine des lois, des arts et des sciences*, 1758, Ⅱ, 270 页。——原注

② 卢克莱修: *De Rerum Natura*, 923 页。——原注

回忆着翱翔在那无边无际的美妙天堂的时代,在那里既没有性别,也不因缺乏食物而遭受不幸。但是,当他们尝到了在大地表面酿出的甜沫以后,他们就坠入了不幸之中,随后就受罚吃稻米,生孩子,建住宅,分私产和确立等级。传说为后来的诸世纪保留了一系列人不退化的详情细节。例如,皇帝契齐阿撒了第一个谎,而公民们听了以后不知道谎是什么,他们就问这个谎是什么样的——白的,黑的或天蓝色的。人类的生命变得越来越短,玛加·萨加拉王在短短的25.5万年的统治之后作出了一个不幸的创举,在他身上出现了第一根白发。^①

在承认关于文化低级阶段的历史综合不能令人满意的同时,我们不应忘记,它们具有双重意义。巴尔托尔德-赫尔·尼布尔^②在攻击遵守进化论的18世纪思想家时,指出他们放过了极为重要的事实:“连一个证明任何当代蒙昧民族自己达到文明状态的例子都不愿举出来。”^③惠特利滥用了这种意见。这种意见实际上是他著名的《论文明之起源》的基本思想。他说:“事实是不可更改的。而那种断言,就连一个证明蒙昧人没有外力帮助自己从蒙昧状态提高起来的可靠例子也举不出来。不是理论,而是对事实的确定。这种确定到现在为止是不可辩驳的。”他以此来证明自己的结论,即人不能没有外人的帮助从蒙昧状态上升到文明状态;而蒙昧人,这是文明人的退化的后裔。^④

但是,惠特利把相反的问题弃置一旁——我们是否曾在历史中找到一个恰恰是同样自己堕入蒙昧状态中的文明民族的例子?被明显而可靠地证明了的这类例子,假如它在最高阶段引起了民族学家们的兴趣,那么,当然,它就不会和发展论相矛盾,因为关于遗失的证据并不能推翻在这之前所获得的成果。但是,到哪里去找这种例子呢?

缺乏关于蒙昧状态和高级文化之间过渡阶段的历史证据,这是具有两个方面的事实。它片面地被拿来当作了惠特利大主教的论据。幸而这种缺乏不是严重的。虽然历史无力直接阐明蒙昧人的起源,并指出他们在文化史中的地位,但是,它最低限度却可以提供和这一论题有密切关系的证据。此外,我们能够采用各种方法,根据那些不能怀疑它们倾向和有意适合某种

① 哈迪(Hardy):《东方的君主制度》(*Eastern Monarchism*),1860,64页,128页。——原注

② 巴尔托尔德-赫尔·尼布尔(Niebuhr, 1776—1831):《罗马历史学》,主要从罗马史的研究。——译注

③ 尼布尔:*Römische Geschichte*, I, 88页。——原注

④ 惠特利:《论文明之起源》。——原注

理论的证据,来研究文化的低级阶段。古代的神话传说,不论它们在直接证明事件方面可靠性是多么少,它们却包含着许多对风俗习惯的特别忠实的记述。考古学打开了古代的遗迹和被埋葬的远古遗物。文献学打开了不成文的语言历史,尽管这种语言一代一代流传,而没有任何关于能够用它来作为历史文献的念头。许多人都对我们讲关于地球人种的民族学评述,而对各人种状况的民族学比较却谈得更多。

文明的停滞和衰退大概是民族生活中的常见的和突出的现象。某些国家科学、艺术和制度的衰退,某时曾比邻近民族中先进的民族落后了,邻近民族超过了它,它的整个社会沦入粗野和贫困——所有这些现象,历史上是常见的。在讨论文化的低级阶段和比较高级阶段的关系的时候,最主要的是形成了下面的著名概念,即文明的退化远能影响文化。关于人从文明状态退化到蒙昧状态的直接考察及其历史,能够提供我们何种证据呢?

在我们的大城市里,所谓“危险阶层”已经沦入可怕的贫困和堕落之中。假如我们打算把新喀里多尼亚岛的巴布亚人同西欧的一大帮一大帮的乞丐和盗贼比较一下,那么,我们就要伤心地承认,在我们自己的环境里有比蒙昧状态还要坏的一种状态。然而这不是蒙昧的状态,而是变为畸形的文明。相反,在一个白色教堂临时收容室中的同室人,和一个霍屯督人村庄中的居民在需要高级文化知识和高尚品德方面是一致的。但是毫无疑问,他们的思想、道德的素质显然不同。例如,野蛮人的生活本质上是喜欢从大自然中获得生计,那是公平的,没有无产者的生活。我认为,通常的退化好像“城市蒙昧人”和“街头无赖汉”跟被毁掉的房子和刚刚建起来的建筑物的比较相似。

下面的这些情况和我们的问题具有更大的关系,即战争和残酷的统治,饥荒和道德败坏,它们曾多次摧毁某些国家,使它们的人民只剩下可怜的残余,降低了它们的文化水平。有时,偏僻乡村的孤独生活也同样好像会导致文明的退化。但是据我们所知,实际上任何时候也没有因此而产生现代蒙昧人的公社。

打开关于由不利状况而引起的退化的最古材料,我们可以指出关于黑海沿岸托弥^①地区的不幸的奥维德的故事,即使不应过分逐字地来采用它。为了描写它的混合居民(是由希腊人和那些受萨尔马特^②游击骑兵压迫和俘

① 托弥(Tomi):希腊黑海岸边的殖民地,在黑海东岸(今罗马尼亚的康斯坦察)。——译注

② 萨尔马特(Sarmatian):公元前3世纪—前2世纪在黑海沿岸草原上的游牧民族。——译注

虏的野蛮人组成的)的习俗,诗人提到农业和纺织术的衰落,提到穿野蛮人的兽皮衣服:

这个地方的底层没有贵重金属的矿藏,
凶暴的侵袭威胁着农夫的和平劳动;
你那些遮身物边颜色鲜红,
并非萨尔马特河水染成。
羊毛坚硬,守护女神的命运之术,
没有给家庭中的妻子们造成不幸。
她们不梳理羊毛,而去脱谷,
或者,带着盛水器皿登上山顶。
没有串串的葡萄,没有墨缠的榆树;
你看不见那果实累累压枝低,
荒野上只生可怜的苦蒿一种,
这是一块苦土,连它那植物都苦。^①

欧洲特别低级文化的状况,或许有时可能由同类的退化来说明,但是,很明显,它们多半是始终不变的古代野蛮行为的残余。由这一观点来看,于两三世纪前在爱尔兰某些落后地区所发现的那种状态的证据是很有兴味的。当时,议会发布了命令,反对把犁绑在马尾上和用烧去燕麦穗上的麦秆来代替脱粒的古老习俗。在18世纪,在一篇讽刺作品中还是这样描述爱尔兰的:

西岛著名的是泥潭
和野山羊、牧羊犬,
还有用尾巴拉车的鬃马,
和脱粒用的光闪闪的铁链。^②

法因斯·莫里森^③于1600年左右对未开化的爱尔兰人的悲惨生活所作的描述是令人吃惊的。他说,他们中间也有领主,他们居住在贫寒的泥盖茅

① 奥维德: *Ex Ponto*, Ⅲ, 8, 见格罗特(Grote):《希腊史》(*History of Greece*), Ⅲ, 641 页。——原注

② W. 库克·泰勒:《社会博物学》(*Natural History of Society*), I, 202 页。——原注

③ 法因斯·莫里森(Fynes Moryson, 1566—1633); 英国旅行家、作家。——译注

屋或覆盖草皮的枯枝窝棚里。在许多地方,不论男人女人甚至在最冷的时期都是腰间只围一片破麻布,肩上只披一块毛布斗篷,因此,一个人只要看一眼这种样子的老太婆,都会要恶心得吐空肚皮。他谈到他们烧掉燕麦穗上的麦秆和用燕麦做烧饼的风俗。他们没有桌子,把食物就放在干草绳上。他们的节日食品是死马。他们把一块块的牛肉和猪肉跟没洗的动物内脏一起放在一个用湿牛皮裹起来的木锅里,就这样放在火上煮。他们喝的牛奶是用晒烫的石头热的。^①

以野蛮的原始性生活著名的另一个地方是赫布里底群岛。在不久以前,那里还在日常生活中应用没有瓷釉的土器,这种土器是由不借助陶轮的双手制成的。它完全可以放到博物馆中去作蒙昧民族手工艺艺术的现代样品。这些“大的衣领”,一位巴尔瓦斯人^②的老妇人现在仍然在制作,当作新奇玩意儿来卖。赫布里底群岛最近陶器业的这种情况,跟乔尔吉·布坎南^③的证言十分相合。他在16世纪说过,这些岛民用动物本身的胃或皮来煮肉。^④18世纪初,马丁^⑤谈到了作为主要习俗的一种古老的收获粮食的方法,即用敏捷的火烧法使穗脱粒。按他的话说,做得非常快,因此,这种方法就叫作“graddan”(克尔特说的“grad”是“快”的意思)。^⑥我们知道,人们拿来责骂“粗野的爱尔兰人”的那种烧粮食粒的习俗,实际上是克尔特人^⑦的那种并没有丧失其实际效用的方法的延续。由此可见,在克尔特人居住的地区,存在着其他流传的低级文化的方式和习惯。例如,在希罗多德笔下的西徐

① 法因斯·莫里森:《旅行记》(Itinerary),伦敦,1617,卷3,162页,等等;J.埃文斯(Evans):《考古学》,卷道。关于岩石沸腾的描述,等等,在野蛮的爱尔兰人中,大约1550年,见安德鲁·布德(Andrew Boorde):《知识概论》,F.J.弗尼瓦尔(Furnivall)编辑,早期英文版本协会,1870。——原注

② 巴尔瓦斯人(Barvas):赫布里底群岛上的居民。——译注

③ 乔尔吉·布坎南(Buchanan, 1506—1582):苏格兰诗人和历史学家,曾由于讽刺教会而受通缉。——译注

④ 布坎南: *Rerum Scotticarum Historia*, Edinburgh 1528。见泰勒:《未开化人野蛮孩子》(*Wild Men and Beast-Children* [*Anthropological Review*, May 1863]), 272页。——原注

⑤ 马丁(Martin, 1684—1751):本图狄克教团(黑衣教)的僧侣神学者,写过一些关于高卢人和克尔特人的信仰和习俗的著作。——译注

⑥ 平克顿(Pinkerton):《航海与旅行》(*Voyages and Travels*), II, 639页。——原注

⑦ 克尔特人(Celts):亦译凯尔特,西欧古代民族之一。公元10世纪左右形成于莱茵河、塞纳河、多瑙河等广大地区,后又移居不列颠群岛、伊比利亚半岛、意大利北部、德国南部和捷克等地。——译注

亚人^①的用兽皮煮物,或者,在北美的阿辛内本人^②那里采用石器。显然,与其说是产生了高级文化,毋宁说是保存着低级文化的残余。爱尔兰人和赫布里底群岛的居民早就处在较高文化的影响之下,但是,这种较高的文化或多或少地仍然能够原封不动地保留下这个民族的许多旧的、粗野的习俗。

由于流落到边远地区和停止采用文化习惯或对它不再感到需要,因而下降到蒙昧时期生活的文明人的事例,是较为确实的退化的证据。这种情况,有时发生在那种处在各种不同文化水平上的人群的混合过程中。但是,就是在这种情况下,事情也没有到完全退化的程度。巴翁特^③的起义水兵们带着他们的波利尼西亚人^④的妻子在彼特凯伦岛^⑤上建立了粗陋然而并不野蛮的公社。东印度和非洲的具有很大西班牙成分的部族过着低于欧洲水平的生活,但却仍然不是野蛮的生活。^⑥南美洲潘帕斯草原的高乔人^⑦(所谓骑马游牧部落^⑧是欧洲人和印第安人的混合体),据记载,他们围着火坐在牛头骨上,在置于炽热的灰旁的动物角中煮汤,就只吃肉,没有植物食品,过着令人厌恶的、不舒适的、退化的生活,然而这仍然不是野蛮的生活。^⑨再进一步,我们就会看到这样一种情况,个别的文明人流落到蒙昧人中间,习惯于蒙昧人的生活方式,对改进这种生活方式的影响很少。这些人的孩子们已经能够直接出入蒙昧人中。然而这种混合的情况,绝不能用来证明低级文化实际上是高级文化退化的结果。从这里只能得出一种结论,即在两个部族中存在有高级文化同低级文化的情况下,混合起来的部族只能是或者依附于低级文

① 西徐亚人(Scythians):亦译斯基泰人,东南欧和中亚古代民族之一,古时在黑海沿岸游牧,曾在黑海北岸建立过国家。——译注

② 阿辛内本人(Assiniboins):北美的印第安人部落,达科他人的一支。——译注

③ 巴翁特(Bounty):原名,在原布尼亚特苏维埃社会主义自治共和国北部。——译注

④ 波利尼西亚人(Polynesians):大洋洲民族集团之一,主要分布在太平洋中部的波利尼西亚群岛,包括夏威夷人、汤加人、毛利人、塔希提人等十多个民族。——译注

⑤ 彼特凯伦岛(Pitcairn's Island):在波利尼西亚,1788年在岛上建立了“巴瑟特”号战舰水兵叛乱集团。——译注

⑥ 华莱士:《马来群岛》(Malay Archipelago), I, 42, 471 页; II, 11, 43, 48 页;莱瑟姆(Latham):《民族志》(Descriptive Ethnology), II, 492—495 页;利文斯顿(Livingstone):《赞比西考察》(Expedition to Zambesi), 45 页。——原注

⑦ 高乔人(Gauchos):拉丁美洲民族群体之一,分布在阿根廷潘帕斯草原和乌拉圭草原,属混血人种。——译注

⑧ 骑马游牧部族(race of equestrian herdsmen):用来表示向白人学会骑马的美国西部大草原和南美潘帕斯草原的印第安人部落的名称。——译注

⑨ 施皮格尔(Spiegel):Avesta, B-de I-III, 1852—1863; II, 422 页。——原注

化,或者处于中间状态。

退化似乎在低级文化中比在高级文化中表现得更加强烈。野蛮民族和蒙昧部族在知识缺乏、物资器具缺乏的情况下,显然特别容易受到退化的影响。例如,在非洲,近几世纪看来发生了文化下降的现象,而这大概在相当大的程度上是由于外国的影响。约翰·威尔逊^①根据16—17世纪的报道,把最著名的西非黑人强国跟现代该地区不大的公社(这些公社很少或者完全没有保留下关于其祖先往日丰富的政治机构的传说)加以比较,他认为买卖奴隶的有害影响在这方面起了最大的作用。^②在东南非,较高的野蛮文化显然也消失了。根据我们的材料,这种文化跟蒙诺摩他普王国^③的昔日记载相同,这个王国的那些用凿平的石头而不是用水泥所建造的建筑物的废墟,说明了先前的文化比今天当地居民的文化要高。^④

在北美,查理沃斯^⑤神父谈到上世纪的易洛魁人^⑥时说,他们在古代所建造的住宅,比其他民族,甚至比他们现在所建造的都要好。他们古代的住宅还以粗糙的雕像作装饰。在经过各种战争之后,他们的村庄几乎全被焚毁,这时,他们就不再设法恢复他们原来样式的住宅了。^⑦印第安人奇酋族^⑧的退化是著名的历史事实。这个部族被他的敌人苏人追击,最后甚至被赶出了他们那设防牢固的村镇,被彻底打垮了。他的人数减少了,不敢再建立更多牢固的住宅,以致放弃农业变成了游牧部族。马变成他们唯一的资产,每年就只好用来交换粮食、大豆、南瓜和欧洲的货物,然后就回到美洲大草原的深处去了。洛德·米尔顿^⑨勋爵和奇德尔夫^⑩博士在落基山脉遇见了与

① 约翰·威尔逊(John. Wilson, 1804—1875):英格兰传教士和东方学者,著有《未开明的帕尔西人的宗教》、《圣经的国土》等书。——译注

② 威尔逊:《西非》(West Africa), 189页。——原注

③ 蒙诺摩他普王国(Monomotapa):存在到19世纪的东南非国家。——译注

④ 魏茨:Anthropologie der Naturvölker, II, 359页;杜·夏卢(DuChailu):Ashango-land, 1867, 116页。——原注

⑤ 查理沃斯(F. Charlevoix, 1682—1761):法国耶稣会教徒、传教士,提供了关于密西西比河上和圣劳伦斯河上的印第安人的有趣报道。——原注

⑥ 易洛魁人(Iroquois):北美印第安人之一支,属蒙古人种印第安人类型。原居密西西比河中游,后迁至五大湖流域。易洛魁人中有十几个部落集团。美国独立战争时,卷入战争,死亡甚多,后部分逃入加拿大,但多数被迫迁入纽约州的保留地。——译注

⑦ 查理沃斯:Histoire generale de la Nouvelle France v. I—III, 1744, VI, 51。——原注

⑧ 奇酋族(Cheyenne Indians):北美印第安人部落的一支。——译注

⑨ 洛德·米尔顿(Milton, 19世纪):游北美的英国旅行家。——译注

⑩ 奇德尔夫(Chendle, 19世纪):游北美的英国旅行家。——译注

世隔绝的舒什瓦普部落^①的残余。这些人既没有马又没有狗,在用树皮或草席搭成的简陋的临时棚子下栖居,一年比一年地更加沦入极端贫困之中,并很快地成批死亡。这是退化的另一种例子,这种退化无疑导致了蒙昧民族地位的下降甚至消亡。^②

有如下一些完全抛弃了蒙昧生活的部落,有理由把北美印第安人的迪格尔夫族^③和南非的布须曼人^④看作是受到侵扰的部落残余,这些部落在过去某一时候曾经有过较幸福的日子。^⑤落后部落关于他们祖先美好生活的传说,有时可能是关于不很远的往事的真实回忆。印第安人中的阿尔衮琴人^⑥把往日的时代作为黄金世纪来回忆,那时生活比现在要好,那时他们有较好的法律和长处,并且较少粗野的习俗。^⑦事实上,根据我们所知道的他们的历史,应该承认,他们不幸之中有理由回忆久已经过的幸福。甚至粗野的堪察达尔人^⑧也能够断言,世上的事情越来越坏,人总在减少、衰退,食物也变得越来越少,因为猎人、熊和驯鹿从这里跑到另一国度去了,那里的生活是较为幸福的。^⑨

假如地位下降和偏离的现象,是根据比到现在为止所获得的更为丰富而精确的实际材料研究出来的,那么,这就是文化史研究的重大成果。我们所引的情况,大抵只是许多事实中的一部分,而那多数事实却可以用来证明:文化中的退化现象绝不是野蛮状态和蒙昧状态在世上存在的主要原因。或许,无论是按照效果还是按照广泛的传播,拿文化下降现象和地质史中土地的露头来加以比较,不是毫无根据的。

为了讨论蒙昧生活和文明生活之间的关系,在人类民族的分类中可以找到某种可资借鉴的东西。为了达到这一目的,如果用人种特征的材料作证据进行检验,按语族进行分类就会更加方便。毫无疑问,语言本身还不是

① 舒什瓦普部落(Shushwap race):居住在北美的印第安人部落。——译注

② 米尔顿和奇德合著:《西北旅行记》,241页;魏茨: *Anthropologie der Naturvölker*, III, 74, 76。——原注

③ 迪格尔夫族(Digger):北美的原始印第安人部落,肖肖尼人的一支。——译注

④ 布须曼人(Bushmen):亦称桑人(San),非洲南部纳米比亚和博茨瓦纳境内的居民,其祖先原居于非洲东部,后逐渐南迁至此。——译注

⑤ 泰勒:《未开化人和野孩子》,187页。——原注

⑥ 阿尔衮琴人(Algonquins, Algonkians):北美印第安人部一支。分布在美国和加拿大,属蒙古人种印第安类型。——译注

⑦ 斯库克拉夫特(Schoolcraft): *Algonic Researches* I, 50。——原注

⑧ 堪察达尔人(Kamchadal):即堪察加人。——译注

⑨ 史蒂文森(Stevenson):《南美见闻》,272页。——原注

确定民族起源的足够的凭据或向导,正如英国的欧洲人和西印度的四分之三黑人居民所证明的,他们说英语就像说本族语一样。然而在通常的情况下,语言的共同性仍然或多或少地说明祖先的共同性。作为向导,语言在文化史中比起在民族学中来,还是提供了最好的证据,因为在大多数情况下,语言的共同性就预示着文化的共同性。如此多数的人类集团,为了保存或者固定自己的语言,通常也就或多或少地保存或者固定了自己的文化。因此,印度人、希腊人和日耳曼人语言的共同起源,毫无疑问,在相当大的程度上决定于祖先的共同性。然而,这种共同的来源同他们共同的社会史和思想史有更密切联系,跟麦克斯·缪勒教授所正确地称之为的“精神肖似”有更密切的联系。语言之惊人的稳固性,常常使我们有可能从彼此在时间和空间上相距遥远的部族中揭示出共同文化的形迹。

在历史上由相近语言而连接起来的各人类集团中野蛮部落和文明部落的相对情况是怎样的?

作为世界远古著名文明代表之一的闪米特人^①宗族,包括阿拉伯人、犹太人、腓尼基人、叙利亚人等,与北非既有旧的,也有新的血统关系。少数未开化部落属于这个宗族,然而未开化部落中的任何一个也不能放到蒙昧人的范畴中去。

雅利安人^②家族无疑是曾在数千年中居住于亚洲和欧洲。它在古时的野蛮状态的清楚而鲜明的痕迹现时还存在着。或许这种野蛮状态,在居住于兴都库什山脉和喜马拉雅山脉的溪谷中的一些与外界隔绝的部落中保留了下来而很少改变。但是在这里,甚至连一种使某纯雅利安部落变成蒙昧状态的情况也不知道。吉普赛人^③和其他低等水平的部落,无疑按血统来说有几分是雅利安人,然而,他们的低级状态也还不是蒙昧状态。

在印度有这样一些部落,它们按语言来说是雅利安人,按生理构造更可以说是属于土著。他们的祖先多半来自那些多多少少跟上层的印度人混合

① 闪米特人(Semites):亦称塞姆人(Semu),旧译闪族。a. 西亚、北非和非洲之角部分地区操闪米特诸语言的各种民族的总称。属欧罗巴人种印度地中类型。b. 专指犹太人。——译注

② 雅利安人(Aryans):欧洲19世纪文献中对印欧语系各民族人种的总称。远古在中亚地区曾有一个自称为“雅利阿”(Arya)的游牧部落集团,公元前2000—前1000年间,一支南下定居印度河上中游流域,一支向西南进入波斯,另一支迁入小亚细亚。而“雅利安人”则是一些人根据“雅利阿”虚拟出来的。——译注

③ 吉普赛人(Gypsies):原住印度西北部,10世纪左右开始外移,到处流浪,几遍世界各地。主要分布在罗马尼亚、保加利亚等国。——译注

了的土著部落。属于这一类的某些部落,例如,在邦别依城管辖下的比尔人^①和库里人^②部落,是说印度方言,假如说在语法结构方面并不总是如此,那么至少在词汇方面,就是这样。但是,这些人的文化,比起某些土著中保持住自己的达罗毗荼^③语的印度化了的集团(例如,泰米尔人)来,是较低的。然而所有这些部落,比起那些半岛上森林里的蒙昧部落来,是处在较高的文化阶段之上。那些蒙昧部落几乎可以认为是蒙昧人,他们不论是按血统还是按语言,都不属于雅利安人。^④

不过,在锡兰,我们可以看到说着雅利安方言的无疑是蒙昧人的鲜明现象。这是维达部落^⑤或“猎人部落”的蒙昧部分,它的残余也还居住在锡兰岛的森林地带。这种人黑皮肤,扁鼻子,弱体格,小脑壳。男人中等身材,不超过五英尺。这些胆小的、和善的、普普通通的人主要靠狩猎为生。他们射鸟,用下毒于水的方法捕鱼,并熟练地采取野蜜。他们有弓和装有铁头的箭,这些东西再加上猎狗就是他们最珍贵的财产了。他们居住在窑洞中或用树皮搭成的棚子里,而他们的文字“rukula”(路库拉)本身是为了标志僧伽罗式的房子和表示树洞。他们的衣服从前是用小块的树皮制成的,然而现在他们是把一些粗布块悬挂在腰间。据说,他们只是在不久前才开始耕耘小块土地。他们靠手指计算,并用手来旋转一个构造极为简单的钻子来取火。他们非常正直而诚实。他们的一夫一妻制和夫妻之间的忠实,跟较文明的僧伽罗人^⑥的另外一种习俗完全相反。维达部落的著名婚俗,是允许娶妹妹(而不是姐姐)为妻。这种跟姐妹结婚的现象在僧伽罗人中也有,但是只限于王族。

以前人们错误地认为,好僵维达部落既没有宗教,又没有个人的名字,也没有语言。实际上,他们的宗教跟印度最不开化的部落的灵魂崇拜相似。

① 比尔人(Bhils):印度少数民族之一,主要分布在中央邦、古吉拉特邦、拉贾斯坦邦、马哈拉施特拉邦,属澳大利亚人种维达类型。——译注

② 库里人(Kulis):印度少数民族之一,主要分布在奥里萨邦,属印度人种。——译注

③ 达罗毗荼(Dravidians):印度古老的土著民族,主要居住于印度共和国的中部、南部和锡兰兰卡北部,也是这一地区许多民族(包括泰米尔人、泰卢固人、坎纳拉人、马拉雅兰人、坎达人、托达人等)的总称。——译注

④ C. 坎贝尔:《印度民族学》,见朱尼《亚洲孟加拉国志》,1866,第。——原注

⑤ 维达部落(Veddhas, Vedas, Veddhas):旧译“吠陀”人。斯里兰卡民族之一,分布在该岛东南部地区,仅存几百人,属澳大利亚人种维达类型。为“夜叉”人的后裔。住山洞,以打猎、采集为生。

——译注

⑥ 僧伽罗人(Sinhalese, Singhalese, Sinhala):斯里兰卡的主要民族,属欧罗巴人种印度帕米尔类型。信小乘佛教。——译注



图1 带着狩猎装备的维达人

他们的某些名字之所以著名,因为它们
是印度人的,然而在最新的僧伽罗人中
却不通行。他们的语言是僧伽罗语的方
言。毫无疑问,这跟下面的习惯看法有
某些联系;好像维达部落来源于锡兰岛
上的土著部落。传说和语言,使人们感
到雅利安血统的某种风味,其中也伴有
雅利安语的采用,然而身体上的特征证
明,维达部落主要来自当地的前雅利安
型。^①

北亚和欧洲的靰鞡家族(图兰族,这
个词用的是狭义)是完全另一类现象。
这种传播广泛的部落群和部族群,具有
几乎或完全处在古代或近代蒙昧时期水
平的成员,例如,奥斯加克人^②、通古斯
人^③、萨莫耶德人^④、拉普人^⑤就是这样。
当时,或多或少较高级的文化是由蒙古
人、土耳其人和匈牙利人提供的。但是
在这种情况下,不能够怀疑最古时的靰
鞡族是一些缺少文化的部落。众所周
知,从靰鞡族中,主要通过吸收佛教、伊
斯兰教、基督教民族的外来文化,部分地
依靠内部的发展,生出了较为混合的和

① J. 贝利(Bailey):《维达人》,见《伦理学会会刊》,卷2,278页;卷3,70页;诺克斯(Knox):《锡兰的历史》,伦敦,1681,第3部,第1章,见A. 汤姆森(Thomson):《维达人的骨学》,见《人类学学会会刊》,1889,第19卷,125页;L. 德·祖萨(de Zoysa):《维达人起源》,见《皇家亚细亚学会锡兰分会会刊》,卷7;B. F. 哈特肖尼(Hartshorne),见《双周评论》,5月,1876(第3版注释)。——原注

② 奥斯加克人(Ostyak, Ostiaks):西伯利亚汉提人(Khantia)的旧称。分布在西伯利亚北部鄂毕河、额尔齐斯河及其支流流域,属乌拉尔人类型。——译注

③ 通古斯人(Tungus):西方或日本人对操满语—通古斯语诸民族的泛称,分布在西伯利亚叶尼塞河以东至库页岛,主要在勒拿河、黑龙江流域。另外,也是对埃文克人(Evenkis)的旧称。通古斯人属于满洲—通古斯语系的少数民族,为埃文克人、鄂乃人、鄂温克人等的通称。——译注

④ 萨莫耶德人(Samoyed):涅涅茨人(Nenets)的旧称,分布在西起科拉半岛,东到叶尼塞河右岸下游的广漠地区,属蒙古人种乌拉尔类型。——译注

⑤ 拉普人(Lappe):居住在北欧北部的萨阿米人(Saamians)的旧称。欧洲北部的民族,属拉普人种类型。分布在挪威、瑞典、芬兰等国北部及俄罗斯的科拉半岛。——译注

文明的民族。

东南亚的人种学是有点含混不清的。但是,假如能够把暹罗、缅甸等的土著部落排成一个序列,那么较未开化的部落就可以被看作是较古状态的代表,因为这个国家的高级文化显然是来自国外——主要是来自佛教。

马来种族也是由于其中有些部族文化发展而著名的。把马来半岛和加里曼丹岛的蒙昧部落跟爪哇及苏门答腊的半开化部族加以比较,就可以看出,这一种族的一部分处在较古的蒙昧状态,同时,另一部分却具有文化,而这种文化一眼就可以看出是外借来的,主要来自印度和伊斯兰教。半岛上的某些森林居民看来可以作为马来族中处于极低文化水平的代表,虽然很难说这种水平在何种程度上可以被看作是最初的,以及退化在这里起了何种程度的作用。

它们之中的最不开化的部落是奥朗萨滨巴人^①,这个部落既没有土地,也没有船只,它却讲述着它的美好的历史。这好像是来自布吉斯^②地区海船遭难的马来人^③的后裔。他们曾被海盗压迫到这种程度,他们抛弃了文明和土地,并且发誓不吃鸡肉,因为鸡用叫声使他们暴露给海盗。因此,他们什么也不种,只是吃野果和野生植物以及除鸡以外的任何动物。假如这种说法有事实根据的话,那么它就是退化的有趣事例。但是,我们在这里也可能是跟神话打交道:未开化的人为了阐明某种特殊的习俗,常常编造神话。例如,在同一个比端得-加兰格边区的人们说,他们不种地,因为他们的祖先发誓不从事农业。马来半岛的另一未开化部族贾昆人^④是一个淳朴、温和的部落,在这个部落里,一些人从一对白猿那里引出了自己的宗谱,而另一些人则宣称,他们是白人的后裔。实际上,有根据推想,贾昆人事实上也是一个混合部落,因为他们的语言中有一些葡萄牙词汇,也因为有关于居住在这个地方上的一些欧洲移民的标记。^⑤

波利尼西亚人、巴布亚人和澳大利亚人代表蒙昧时代的各个不同阶段,这些不同阶段使具有广泛领域的每一阶段都归入较为同样的一类之中。

① 奥朗萨滨巴人(Orang Sabimba):马来半岛上的原始部落。——译注

② 布吉斯(Bugis):马来半岛上的一个地区。——译注

③ 马来人(Malayu, Malayana):自称“马来由人”(Orang, Malayu),马来西亚马来亚地区的基本居民,人口约500万。另约有800多万分布在印度尼西亚、泰国、菲律宾和马尔加什共和国等地。

——译注

④ 贾昆人(Jakuna):马来西亚民族之一,主要分布在马来半岛东部和南部的密林地区,属蒙古人种南亚类型,为早期迁入的马来人的后裔。从事渔猎,使用毒矢。——译注

⑤ 《西印度群岛记事》,Ⅰ,295—299页;Ⅱ,237页。——图注



虽然在北美和南美的蒙昧时代和较高的文化状态之间的联系十分不明显，但毕竟值得注意。有几个大语族，它们的成员到处都处在蒙昧状态，如因纽特人、阿尔泰琴人和瓜拉尼人^①。另一方面，这里也存在有三种区域，看来一种区域不依赖其他已达到高度野蛮时代水平的半开化区域，就是在墨西哥和中美，在波哥大和秘鲁。在这些高的和低的状态之间，有一些处在路易斯安那州的纳切斯人^②和佛罗里达州的阿帕拉奇人^③水平的部落。较先进的部族及其周围的落后部落之间的语言联系不是不可知的^④，但是几乎没有确定的证据来表明高级文化是从低级文化升发上来的，或低级文化是高级文化下降的结果。在一定的程度上，这两种情况都可能发生。

根据对这个民族学问题的一般观察，应该对现在已经被人们接受的观点作进一步的仔细研究，这是显而易见的。根据当代人所共知的事实，似乎是当任何种族内的某些支系在其文化方面超过了其余的支系的时候，文化的发展要比其衰落更加常见，然而这种发展也许由外来的影响引起比由本地的影响引起要快得多。文化也如植物一样，它比起自身的发展来，更多的是传播。在落后的部落和社会方面，这一点可以由欧洲人和蒙昧部落在最近的三或四个世纪之间交往的结果来说明。只是这些部落得以经历这一过程，他们就或多或少地同化了欧洲文化，并且接近了欧洲的水平，例如，正像在波利尼西亚、南非和南美所发生的情况。

由于这种人类学的观察，另一个重要的观点就变得更加清楚了。事实上，在过去为人所知的数千年之久的时间内，无论是雅利安人还是闪米特人的族系，都似乎还没有通过语言传说和一切外力的长期验证来提供任何被人们认可的直系的蒙昧后裔，这否定了曾经有过从高级文明退化到低级文化的可能性。

至于以前作家们关于远古文化的意见，不论他们坚持哪种理论——进

① 瓜拉尼人(Guaranien)：自称阿瓦人(Abá)，南美印第安人的一支，属蒙古人种印第安类型，主要居住在巴拉圭。——译注

② 纳切斯人(Natches)：北美印第安人的一支，分布在美国俄里拉何马州，属蒙古种印第安人类型。盛行太阳崇拜，从事农业。——译注

③ 阿帕拉奇人(Apalachees)：北美印第安人的一支，分布在美国佛罗里达州，属蒙古人种印第安类型。——译注

④ 关于阿道特克人的语言和散布于西北到密苏里河发源地的彼诺尔族的语言之间的联系，见布希曼(Buschmann)：Spuren der aztekischen Sprache im nördlichen Mexico (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften, 1859)；关于纳切斯人和玛雅人的语言之间的联系，见D. G. 布林顿在美国历史杂志中的论文，I, 16页；布林顿著《新世界的神话》，1868, 28页。——原注



图2 复活节岛上的雕像

化论或退化论,应当记住,在他们手中的事实,甚至远不能和我们今天所看到的微少而不足的材料相比。以批判的态度对待 18 世纪的民族学,就像对那时的地质学观点给以批判一样。旧时代的作家可能比它的最新的批评家更有天才,但是,他手上没有现代的材料,特别是他缺乏那种不久前才形成的科学研究部门——史前考古学的指导。重要的是取得一个关于对老问题的新理解方面的明确观点。虽然年代学把埃及人、印度人和中国人的王朝记事也看作或多或少是虚构的,但是,它却同意,根据重要的古代文献,在这些民族中,较高的文化遗迹却要推到五千年以前。根据东西方的综合资料,据说雅利安人的伟大教派,他们现代的婆罗门教、袄教和佛教就是属于历史远古时期的。即使我们甚至不完全同意麦克斯·缪勒教授的意见(他给其《里格-吠陀》^①译文写的序言)——这部雅利安人圣歌集“将占据并且永远坚守住它的作为人类文库中的最古书的地位”,即使我们并不认为他对于《梨俱-吠陀》在公元前若干世纪的古代的计算是十分正确的,然而我们却仍然应当同意,他把这部书的编成归属于非常古的时期,就是说,在非常遥远的时期里已经有了较高的野蛮时代的文明,是不无根据的。关于印欧民

① 四卷书《吠陀经》(“吠陀”一词的意思:知识、指导)中之最古者,称作《里格-吠陀》,亦即宗教圣歌集和咒语的规范。据推测,这个集子中的最古部分溯源于公元前 20 世纪后半叶。它对于研究印度古代史具有巨大的作用。——译注



族起源于远古的语言学证据,他们的体质血统在一定程度上可以被印证,他们的文化则更加倾向于同样的结论。对埃及也可以这样说。按计算,埃及朝代之占可以用数十世纪来测量,这些计算自然是有事实作根据的,虽然在事实的细节上还应当争论。在任何情况下,这些计算都提供了允许作为极长的年代表的权力。在《圣经》和古代历史中提到了两三个同埃及人相同的名字,这种相同性,就已经告诉了我们埃及文化的极端的远古性。像示撒^①、萨姆提克^②的名字,在罗马也可以见到他们的纪念碑。提尔哈卡^③,是埃塞俄比亚人的国王,他的乳母的棺材放在佛罗伦萨的博物馆内。拉美西斯^④,显然他跟古埃及学^⑤称作第十九王朝的拉美西得^⑥的亲属系有关。比古代文化的产生还早,埃及的文化就已经达到了它的最高度。这一时期之前就是金字塔诸皇帝的以稍逊一些的高度文化为特征的世纪^⑦,再继续往远追溯就是创造这一类文明所必需的那一系列不确定的世纪。

其次,虽然《旧约》的任何一部分都不能以那种起源性的古代遗物自居,而这个古代是接近于最古老的埃及象形文字碑铭的古代的。但是,所有的批评家都应当承下列的事实:一方面,最古老的历史书籍提供了当代的证据,证明在比古代历史还要极其遥远的时代,在闪米特族社会中就存在有相当高的文化;另一方面,这些书籍提供了延展那些深深通向充分发展的野蛮时代文明的完整世纪的见证。

因此,摆在发展理论面前的年代记的任务,要完成就绝不是轻而易举的,特别是倘若承认下面事实的话。那事实就是在文化的低级阶段,较之已经充分发展的阶段,进步必定极其缓慢,这已为各族的经验所证明。在中等文明初出现的情况下,存在有返古现象;在发展缓慢的情况下,有完成其繁

① 示撒一世(Seshonk I,公元前 9世纪):埃及法老。——译注

② 萨姆提克(Paamtik):埃及法老,其中最著名的是萨姆提克一世(公元前 7 世纪),在僧的时代,埃及是一个富庶而强大的国家。——译注

③ 提尔哈卡(Tirhaka):埃及法老,来自埃塞俄比亚王朝,属于公元前 7 世纪(在《圣经》中提到了他)。——译注

④ 拉美西斯(Rameses):在公元前 14—前 13 世纪进行统治的所谓第十九王朝(在《圣经》中同样提到过这个名字)中的某些埃及法老的名字。——译注

⑤ 拉美西得(Ramesseide):为埃及法老(公元前 15—前 13 世纪)十九王朝所使用的名称。

——译注

⑥ 金字塔诸皇帝的世纪,通常指的是大约从公元前 2800—前 2400 年(埃及法老的三、四、五、六王朝)埃及古王国的时期。乔塞尔(公元前 3000 年埃及法老,大金字塔建造者之一)、胡夫(埃及法老,最高金字塔的建造者)、赫福林(埃及法老)福福他皇帝——最大规模金字塔的建造者——的时期,就正是属于这个时期。——译注

重任务的需求。史前考古学已经肩负起了这个任务,它对于它所要计算的时代间距丝毫不感到困难。史前考古学家也像一位金融学家成千地计算金镑那样,也爱以多少有点轻率的方式成千地推测年代。

史前考古学对可能关系到文化中退化的事实给予了很大的注意,像复活节岛^①上的巨大石雕人像就是。这些人像或许是现在岛上居民的祖先制作的,但是现在岛上居民的资力不足以完成这样巨大的工程。^②还有更加重要的例子,就是密西西比河流域的从前居民。在那现代著名的土著部落甚至于未开化人之中都不占高尚地位的地方,从前居住过一个部落,民族学家们称它为“土岗建筑者”,因为这个部落居住在他们自己建造的面积惊人的土城和院墙之中,其中的一组就占有4平方英里的广场。正方和圆的准确性及按同一尺度的接合处的重复,提出了有关这里采用的设计方法的有趣问题。

为了建造这类建筑物,“土岗建筑者”们必须移出无数的居民,这些居民主要从事农业,实际上,还可以找到他们古代田野工作的遗迹。但是在工艺方面,他们没有达到墨西哥人的水平。例如,他们采用当地的铜所锻造的切削工具的形式,很像在远居于北方某些蒙昧部落中所见到的那样。一般按照他们的土地工程、田地、土器、石器及其他遗物来判断,显然他们是属于南方各州高级蒙昧部落或野蛮部落的;根据巴特拉姆^③的记述,可以把印第安部落的克里克人^④、齐罗

① 复活节岛(Isla de Pascua):当地称“拉帕努伊岛”,意思是石像的故乡,太平洋东部岛屿,属智利,岛上有巨大石像等文物古迹。——译注

② 兰普瑞(Lamprey):《史前考古学会议学报》(诺里奇,1868),60页;J.L. 福尔默:论文《民族学会月刊》,第1卷,1869)。——原注

此岛1722年由荷兰人格罗克所发现。它位于距南美海岸3600公里的太平洋中。1786年,法国航海家拉彼雷兹(1741—1788)在那里发现了2000个居民,现在只剩下159人了。学者们不得不长期为在复活节岛上拉纳·罗拉库山麓发现的巨大石雕像的来源绞尽脑汁。这些雕像的大小不亚于埃及的司芬克斯,而重量不少于60吨。为了能够建立这类雕像和把它们移动地方,按最低的计算,岛上的居民必须不少于4万人。在此岛发现的带有文字的木板同样是谜语。对全部有关复活节岛的材料进行了细致研究,认为复活节岛是一个大群岛的残余,大群岛的一部分由于地质上的剧变而没入水中。有一个时期这里曾有很多波利尼西亚的居民。这些卓越的雕像是由当地的小集落建立起来并且是表现皇族祖先的形象的,因此,它们是统治着成千上万的野蛮专制制度的纪念碑。

——译注

③ 巴特拉姆(W. Bartram, 1739—1823):美国民族学家。——译注

④ 克里克人(Creeks):北美印第安人的一支,分布在美国俄克拉何马州,属蒙古人种印第安类型。信奉新教,但仍保持万物有灵信仰。——译注



图3 北疆古的雕像

基人^①看作是上述那种部落的典型^②。假如任何一种居住在“土岗建筑者”巨大土地工程附近的游牧狩猎部落,是这种十分发达部落的后裔,那么,这里就发生了相当大的退化。由此看来,问题始终是很明显的。或许,在这种场合下,耕种土地的遗迹,也像加里曼丹岛上古代改造山丘的残余那样来解释。在加里曼丹岛上,这是中国移民者的业绩,他们的后裔大部分同广大居民合流并且采用了当地的习惯。^③

另一方面,由著名的地方所获得的启示可以导致关于它的居民的错误结论。到格陵兰旅行的人,来到加柯尔托克的石建筑物遗迹旁时,就会推■:因纽特人就是掌握这种建筑术的祖先之退化了的后裔;但这却是错误的结论。事实上这些遗迹是斯堪的纳维亚的移民所建造的教堂和洗礼堂^④的残余。^⑤

考古学提供了不多鲜明的退化的证据,一般说来很好。它的否定的证据则说明着完全相反的东西。可以引约翰·卢伯克^⑥■士的反驳意见作为例子,他反对这样一个原则:在现代不懂得冶金业和制陶业的部落,最初掌握了这些技术,但后来又丧失了它。“我们同样有一般的根据可以断言,任何一个被完全不知道冶金术的蒙昧部落居住的国土上,无论何时也不会找到金属的武器或工具。陶器是更加鲜明的例子。它不易毁灭,因而在那里只要它是人所公认的,那么它就会被发现很

① 齐罗基人(Cherokees):北美的印第安人部落。——译注

② 斯奎尔(Squier)和戴维斯(Davis):《密西西比诸山》(史密森捐助,1848,第1卷);卢伯克(Lubbock):《史前时代》,第7卷;魏茨:《Anthropologie der Naturvölker》,第3卷,72页;巴特拉姆:《印第安人的克里克族和齐罗基族》,第1卷;皮特里(Petrie):《归纳计量学》,1877,122页。——原注

③ 约翰(St. John):《远东的林中生话》,II,327页。——原注

④ 古代或中世纪基督教供洗礼用的专门处所叫作洗礼堂。它或者建筑在教堂(长方形建筑)旁边,或者建筑在高教堂不远的地方。——原注

⑤ 雷芬(Rafn):《Americas Arctische Landes Gamle Geographie》,第VI, VII。——原注

⑥ 约翰·卢伯克(John Lubbock, 1834—1913):英国考古学家和文化史家,进化论者。——译注

多,因为它具有两种特质,就是易被打碎而同时又很难毁灭,从考古学的观点来看,这一点使它变得极为可贵。此外,在大多数情况下,它在殡葬仪式中都被采用。因此,下面的事实是很值得注意的,那就是:无论是在澳大利亚,无论是在新西兰,无论是在波利尼西亚群岛,都没有找到陶器的残余。”^①

事物的实际情况,和我们按一般流传的退化论所期待的有多少不同,从查尔斯·莱尔^②公爵在其《人的古代性》里的讽刺性评论中可以明显地看出。他断言,假如人类的原始胚胎就曾实际上具有高度的智慧能力和直接的知识,同时也掌握了和他那获得何其无限广大成功的后代一样的改造自然的能力!“不是发现那种粗陋的陶器或石器;那些石器的形式不正确到这种程度,致使生疏的眼睛对它们适当使用的任何可能性都感到怀疑;而是我们发现了比菲狄亚斯^③或普拉克西得尔^④的古典作品还美的雕刻形式;而是我们发现了被埋没的铁道网和电报机,当代最优秀的工程师都可能从它们那里获得宝贵的启示;而是我们发现了比欧洲著名产品还要构造完美的天文仪器和显微镜。我们还发现了在19世纪都还没见到过的艺术和科学中的那种完美性的其他启示。是我们发现了在那些迁延于青铜器时代和铁器时代之前的时期里,发明天才的胜利就已经十分辉煌了。我们徒劳无益地集中思考去猜测那些拾到物的可能用途和作用;那些拾到物是从下面这个时期传到现在的,这个时期可能只有靠空气运行的机器,测量海洋深度的机翼,解决远超过实用或当代数学家们理解力的算术任务的机翼。”^⑤

研究人的原始状态的钥匙存在于史前考古学中。这把钥匙就是石器时代生活的事实本身,这个事实证明:远古的人们是处在蒙昧状态之中的。据说是鲍彻·德·珀思^⑥(1841年及以后的年代)在松姆河流域的流沙中发现了石器,这一发现长期未被承认。从这个发现的时代起,在欧洲的广大地区还搜集到许多证据,证明以古石器(旧石器)为代表的较简陋的石器时代,在第四纪的蒙昧部落中占主要地位。这些部落和古象及多毛犀是处于同一时代。他们生活于这样的一些世纪中,地质学把它们写成比关于人类氏族存

① 卢伯克:论文《不列颠学会报告文集》,1867,121页。——原注

② 查尔斯·莱尔(Charles Lyell, 1797—1875):英国学者,现代地质学的奠基人。——译注

③ 菲狄亚斯(Phidias, 公元前500—前431年左右):古希腊雕塑家,雅典人,擅长神像雕塑,作品有《雅典娜》像、象牙嵌金的《宙斯》像等。这些作品已不存在。——译注

④ 普拉克西得尔(Prazitelos, 公元前4世纪):古希腊的雕刻家。——译注

⑤ 莱尔:《古代之人》,XX XIX。——原注

⑥ 鲍彻·德·珀思(Bouches de Perth, 1788—1868):原始考古学之建立者。——译注

在的书面历史所确定的时代还要古得多的世纪。约翰·弗莱尔^①早在 1797 年,关于在萨福克郡的霍科斯尼发现的那些石器,他写道:“事实上,这些石器被发现的那个位置,能够促使我们把它们归属到非常遥远的时期,甚至比现世界还要远。”^②

在一个漫长的时期中,伦敦的历史为人类文化史作了具体说明。这个漫长的时期对我来说是被考古学发现的最有教益的事实之一。考古学家发掘了伦敦的地层仅几码深(1 码等于 1.9 米),就可以从陪衬我们最新生活的废墟,到中世纪文化和科学的残余,到诺曼人^③、撒克逊人^④、罗马-不列颠人时代的古迹,到旧石器时代的遗迹。沿着从坦普尔·巴到大北站公路,他来到了一个地方左近,在这个地方,孔耶尔斯^⑤于大约 150 年前曾在冲积层中找到了黑色燧石制的工具和象骨,亦即在找到伦敦古象残余的同时也找到了伦敦蒙昧人的遗物。^⑥

在欧洲的沙厘里,在印度的红土层^⑦里,以及其他那些发现了旧石器时代遗物的较上面的土层里,主要是那些甚至没有磨锐的边或刃的石器的极端粗糙性证明着人类文化的状态。这种表明极端未开化状态的自然结论,在法国中部的山洞中找到了证据。有的部落在山洞中居住并保存了他们的艺术画像,保存了他们生活于其中的北方鹿和古象的绘画,这个部落,根据武器、物品等来判断,显然,它的生活和因纽特人的生活有些相似,只是更加原始,因为它没有家畜。发现这种原始类型工具的区域、范围是有限的。

新石器时期,或打磨石器时期,属于最近的时期和较发展的时代,当时石器的生产在相当大的程度上改进了,并且一般采用了磨光和打磨。在长时期中,这种事态占主导地位,显然,人顺着所有被居住的地区扩展。

在一个地区一个地区相继进行的研究,只是证明了一个共同的规律:在

① 约翰·弗莱尔(John Freire, 18 世纪):英国考古家。——译注

② 弗里尔(Freire):见《考古学》,1800 年。——原注

③ 诺曼人(Northernmen, Norsemen, Normans):意为北方人,一译北欧人,中世纪居住在新英格兰的纳维亚半岛的日耳曼民族。——译注

④ 撒克逊人(Saxons):古代的日耳曼人部落,它的一个分枝居到不列颠。——译注

⑤ 孔耶尔斯(Conyers, 18 世纪):英国伦敦的药剂师和古董商,1715 年他在伦敦附近河川的石子里挖掘出了和象骨并列的阿雪尔型(旧石器时代早期)的燧石工具。——译注

⑥ 埃文斯:《考古论集》,1864,360,335 页。——原注

⑦ 红土层:在气候炎热的高山地带发现的一种坚硬的、多孔的砖红色岩石,这种岩石是由于风化结果而形成的。——译注

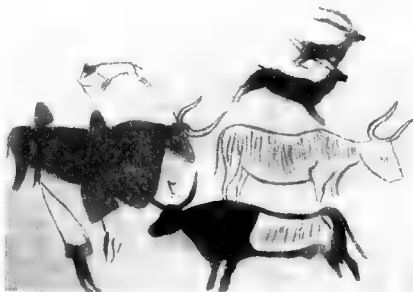


图4 西班牙山洞中的旧石器时代的绘画

各个地区,石器时代(骨骼或贝壳仅只是偶然地代替石头)都是发生在金属时代之前。甚至在历史上被颂为古代文明所在地的地区,同其他地方一样也有较古的石器时代的遗迹。小亚细亚、埃及、巴勒斯坦、印度、中国给我们提供了遗物、历史的材料和遗迹,它们证明这些地方在古代那种和近世的未开化人相类似的文化状态中占主导地位。^①

乔治·阿盖尔^②在其著作《原始人》中假定,冲积期的工具,就是于冰河时代末期住在欧洲之原始部落的凿冰斧和粗陋的刀子,于是他作出了结论:“按照这些工具来判断当时人在其最初的居住地点的状态,其根据就像现在按照因纽特人的习惯和艺术来判断伦敦或巴黎的文明一样。”^③过去的年代经常摧毁那种据以保存这类判断的基础,而这些年代里的考古学成就今天完全推翻了这类判断。

那个可以指作人的原始故乡的地区,那个不必用其地下埋藏的粗陋石

① 泰勒:《未开化的人和野孩子》,Ⅷ。——原注

② 乔治·阿盖尔(George Argyll, 1823—1900):英国作家,达尔文主义的反对者,著有《原始人》。——译注

③ E.阿尔伯(Arber):《J.史密斯(1608)的旅游和著作》,1884,129页。——原注



器来证明其原先居民那蒙昧状态的地区,现在在哪里呢?在世界上恐难找到那样的一个地区。关于这个地区,我们一定不能够说,这里从前曾居住过未开化人,并且假如在这种情况下,任何一位民族学家断言,这些未开化人是已开化的民族的后裔或继承者,那么,他就必须提出关于这种论断的证据。此外,青铜器时代和铁器时代在相当大的程度上和历史有关。它们跟石器时代的关系,正如现在已经十分有说服力地确定了的,已为卢克莱修的有充分理由的论断所证明。卢克莱修通过把当代的经验和过去的回忆及结论相结合表明了作为现代考古学基本原则的思想,而这也就是关于石器时代、青铜器时代、铁器时代相连续的思想:

人们最初的武器是手、足和牙齿,
石头以及林间树木的碎片和树枝……
铁然后是铜的威力被发现,
然而知道采用铜却在铁之前。^①

在史前考古学所有各种不同的问题之中,考古学关于文化发展的证据的力量及一致性,是不可反驳的。在沙层里、山洞里、日用废物里、台屋^②里、水上屋里、土建筑物里发现的遗物,可与许多国家土地表层研究的结果、地质学事实的比较、当代未开化人生活中提供的历史文献的对照,彼此印证,互相说明。巨石屋^③有直立粗石、环形大石垣、石桌等建筑形式,在英国、法国、阿尔及利亚,它们作为来历不明的部落的古迹而著名;然而现在,在印度最不开化的土著部落中为了特定的用途而仍然在建筑。环绕瑞士湖岸的许多古代湖上屋,是多世纪来连续移民的产物,这种湖上屋和东印度、非洲及南美未开化部落的水上屋非常类似。古代的蒙昧部落还倾倒成堆的日用废物,像很久以前斯塔的纳维^④的古迹那样。在文明国家还可以见到的那些

① 卢克莱修: *De rerum natura*, 1281。——原注

② 主要是在意大利见到的史前移民居在考古学中叫作台屋。它是由木桩台构成,但是,和一般建在水上的水上屋不同,它们建在陆地上的。它们只是被水沟环绕着。它们由“肥沃的土地”(意大利语“Terza Marea”)而得名。这种台屋通常是在那些青铜时代移民居住点上见到。较晚时期的台屋可以在多瑙河上看到。——译注

③ 巨石屋(来自希腊语“Megalos”——巨大的和“Lithos”——石):用巨大的石头筑成的史前建筑,正如推测的那样,它具有祭祀的作用。根据建筑的形式,分为直立粗石或独立石柱,石桌(来自布列塔尼亚语“Dolmen”——桌子)或用几块石头筑成的桌型建筑和环形大石垣或石圈。这些建筑物在布列塔尼亚和北高加索特别常见。——译注

坟堆,同时既是古代文化的博物馆,又是古代文化之蒙昧型或野蛮型的证据。虽然不了解那些在最新专著中所充分研究过的对象的进一步详情细节,但是指出下面这点就够了:史前考古学大体上对文化发展论作了充分的证明。这一科学的创始人之一,可尊敬的斯文·尼尔森^①教授在其《斯塔的纳维亚的原始居民》(1843)一书的序言中极为正确地评价了它的作用:“假如我们不同时完全了解这些古迹只是文化发展中进步序列的一些环节,以及人类从前和现在都是沿着文化的道路一贯前进的,那么,我们就不可能正确理解某一个别国家古迹的意义。”^②



图5 巨石屋(印度、外高加索、西班牙、雅典的石桌)

我们在不同的阶段上发现了技术和手工业,通过对发现手工业的不同阶段的比较来判断,对技术和手工业的起源和初步发展的研究就会得出同

① 斯文·尼尔森(Sven Nilsson, 1787—1883);瑞典自然科学家。——译注

② 莱尔:《古代之人》;卢伯克:《史前时代》;《史前考古学会议学报》,1868;尼尔森:《斯塔的纳维亚的原始居民》;福克纳(Falkner):《古生物学研究报告》;拉塞特(Lartet)和克里斯蒂(Charisty):《法国西部亚奎丹盆地遗物》,1865—1875;凯勒(Keller):《史前期湖上木屋》,1866。——原注

样的结果,没必要对此问题展开全面的讨论,只要有若干典型的细节也许就能说明其中的基本特征。在技术和手工业发展的不同阶段中,能够表明它们是否处在进步或倒退的路途中的事实仅仅是少数。这些事实的大部分都可以比作印第安人的船:这种船的首尾完全相同,以至看过这种船的人说不出它将向哪个方向前进。然而也有这样的一些事实,它们像我们的船舶那样,让人们明确地看出它航程的方向。这些事实就是文化研究中的指南,并且,在每一研究部门大约都可以找到。

华莱士先生提供了这些指示性事实的出色范例。在苏拉威西,竹屋很容易倾向盛刮的西风方向。当地居民发现,假如沿屋旁多加一些弯曲的柱干,那么房子就不倒。因此,他们就选择所能找到的那些弯曲的树干,而不会合理安排,也不去想,在倾斜方面加强直树干,同样会起到使建筑物保持垂直状态的作用。^①在发明建筑者称为“支柱”的道路上,他们走到了中途,然而就此停止了。于是,对这种房子的一种意见表明,这种房子的设计不是高级建筑术的残余,而只是完成了发明工作的一半。所引用的这一事实,是处在进步的途中,而不是倒退。

在另一个地方,我引了许多类似的例子。如,在取火的时候用绳子来使之旋转,显然是对那种靠手来使之运动的简单工具的一种改进;用纱锭来捻线,比起那种用手捻线的较为原始的技术来,也同样是一种改善。^②然而,假如把这种原理倒过来,作这样的假设:采取用手击火的方式,是因为用绳的方法当时被遗忘了,或者是已经知道采用纱锭的人们,抛开纱锭用手艰难地捻线,那是十分荒谬的。

其次,在某一个地方出现了无论哪一种技术,在这个地方很难说明这种技术是从何处传来的,特别是假如这是关于某一当地产品的技术,那么,很明显,这一技术的出现就证明,它是当地人的发明。例如,除了南美和西印度群岛本来就有那些东西的地地区的土著居民,哪一个民族可能有发明吊床或更为惊人地发现从有瘤的巴西木薯树上摘下美味木薯的方法的奢望呢?假如一个地区独自掌握有某种技术,这就证明,这种技术就是我们见到它的那个地方发明的,同样,哪个地方缺乏一种众所周知的技术,这也证明,这种技术在那里从来没有过。证明的责任在对立面:谁要是认为,东部非洲人的祖先知道用灯和陶工辘轳,北美的印第安人从前曾经像墨西哥人一样掌握

① 华莱士:《南洋群岛》, I, 357 页。——原注

② 慕勒:《早期人类史》, 192, 243 页。——原注

过从他们的玉米中酿出啤酒的技术,然而这些技能被他们丧失掉了,那么,谁就应当提出关于这类意见的根据。或许,我不需要谈那么远,像我的一位朋友,一位民族学家所轻易做的那样;他断言,有这样一些未开化的部落,他们不吻自己的妇女,有证据说明这对蒙昧的不开化状态有利,因此他说,假如他们曾在某个时期知道这种习俗,他们无论如何也不会忘掉它。

最后,这也是主要的,因为经验告诉我们,文明生活的技术在其发展过程中经过了一系列循序渐进的改进阶段,所以我们就能够设想,蒙昧技术的最初发展必定是走同样的道路。因此,从低级部落中发现出某一种技术的各种不同发展阶段,我们就能把这些阶段加以安排,大体上恢复它们在历史上的实际次序。假如某一种技术能够在未开化人那里按迹探求到它的萌芽状态——在这种状态下,未开化人的智慧能够发明它,例如,对自然的模仿或自然直接启发的产物,那么,这就是作下列假定的充足理由,那假定就是我们发现了这一技术的真正起源。

尼尔森教授根据人类原始部落狩猎和捕鱼用具的极大相似,推测这些用具好僵是按自然的需要而本能地发明的。他取弓和箭来作例子。不过,这个例子举得并不十分恰当。事实告诉我们,这种假设的制造弓箭的才能^①,塔斯马尼亚的土著是缺乏的,对他们来说,那是非常有用的东西。澳大利亚人也没有发明过任何弓弩。甚至在巴布亚地区内,在新几内亚这种弓也并不如此流行。它或许是来自新爱尔兰。

我觉得,克莱姆^②博士在他关于工具和武器的著作中和莱恩·福克斯^③上校在他关于原始时代的战争的讲座中都具有非常正确的倾向,把技术的最早发展不妄加到盲目的本能上,而是归于对自然——原始人的导师所给予的物体和印象的选择、逐渐采用和改善。克莱姆按迹探求那些进步阶段,这些阶段显然把粗糙的木棍跟锐利的标枪和狼牙棒区分开来,把天然的尖石和圆石跟制作精细的斧^④、枪头和锤头区分开来^⑤。

莱恩·福克斯研究各种不同类型武器之间的联系。他指出,某一种形

① 尼尔森:《斯堪的纳维亚的原始居民》,104页。——原注

② 克莱姆(Friedrich Klemm, 1802—1867):德国文化史家,主要著作有《文化通史》(1852)、《--届文化科学》(1855)。——译注

③ 莱恩·福克斯(Lane Fox, 1827—1900):英国上校,学者,民族学、考古学材料搜集家、收藏家,曾采用彼特-里沃斯(Pitt-Rivers)的名字,牛津大学彼特-里沃斯博物馆就是以他的收藏品作基础建立的。——译注

④ 凿或斧:石斧或金属斧的古代考古学的标志。——译注

⑤ 克莱姆: *Allgemeine Cultur Wissenschaft*, II。——原注



式,一旦它被发明了,它就以不同的比例反复制作,例如,枪头和箭头。根据许多事实,如火地人^①用箭头而卡菲尔人^②用铁矛头作刀子,福克斯确定,在技术的低级阶段,同一种工具可以有各种不同的用途,只是到后来工具才逐渐专门化,而且为了特定的用途开始采用特定形式的工具。他研究清楚,在人们用来切割、敲打、刺扎的工具的历史中,可以看到一个连续不断的序列,这个序列表明了新技术从最简陋的原始形式到最近的完善形式之逐渐进步的发展过程。为了证明战争的自古发展在何种程度上依赖于人的模仿能力,他指出动物和人的战争手段上的相似之处,并把兽皮、硬壳、盾牌、鳞甲归于防御工具一类,把刺扎、打击、利齿、毒杀等不同类的武器归于进攻工具一类,把逃跑、埋伏、前哨、带领等归于战略一类。^③

制造石器的方法,考古学家们现在几乎已经十分清楚了。现在的未开化人在制造石器方面所采用的各种方法,可以供考古学家们来研究和模仿。例如,约翰·埃文斯^④通过砍石头、用一块鹿角压挤、用燧石片锯、用木棒和沙土钻以及对着石头表面磨的方法,成功地复制了一些最精细的石器样品。^⑤在大多数情况下,我们现在可以满怀信心地用天然的样式、物质的相似和未开化人生活的需要,来阐明在石刮具、燧石的刀、斧、标枪头和箭头等中所表现出来的那种极明显的相似。

石器时代的历史,显而易见是逐渐发展的历史。从自然的尖利的石头变为最粗糙的人工制作的石器,这个程序不明显,更进一步,从这种粗糙的阶段可以按迹探求各个方面的独立过程,最后,直到那样一些时代,那时开始采用金属来取代石器,而这种石器产品还没有达到技术上惊人完美的程度。对其他的工具和产品也同样可以这样说。它们的连续不断的阶段,可能从它们发展的全部进程中,即从最简单的自然状态到充分发展的进程中,表现出来。

① 火地人(Fuegians):住在南美洲火地岛的印第安人总称,属蒙古人种印第安类型。

——译注

② 卡菲尔人(Kaffir, Kafir):18世纪布尔人(Boers)对南非科萨人总称,源出阿拉伯语,意即“异教徒”。科萨人(Xhosa或Kosa),南非民族之一,分布很开雷的特兰士瓦,属巴姆罗人种班图类型。——译注

③ 莱恩·福克斯:《关于原始战争状态的报告》(《合众服务协会会刊》1867—1869)。——原注

④ 约翰·埃文斯(J. Evans, 1823—1908):英国考古学家和地质学家,《大不列颠的工具、武器和装饰》(1872)、《古代青铜器时代的工具》等书的作者。——译注

⑤ 《史前考古学会议学报》,1868年,191页;《史密斯报告集》,1868;《伦理学会学报》(伦敦),卷1,129页。——原注

狼牙棒的改进,可以从最简单的木棒按迹探求到形式极为精致和雕刻花纹的武器。在博物馆里,可以见到用来代替锤子的圆石和石切具,这后一种工具留有一个平滑面,或者是为了能够用手握住它而制作了这样一个平滑面。这些工具证明,固定把柄的重要技术是发明的结果,而不是无意造成的。被用作武器的石斧,变成了战斗用的钺。标枪,也就是被削尖了的木棍或杆子,是用火烧尖的;标枪的进一步改进就是在它的一端安装一个锐利的角尖、骨尖或石片。抛石头最初是单纯用手,后来是用投石器,这种设备在蒙昧部落中非常普遍。

在战争历史中,标枪或长枪从始至终被用作刺人的武器。把它用作投掷武器同样开始很早,然而它在文化史中却未必是已经保留得很久了。在这样采用的时候,它的大部分是单纯用手投掷的,但是许多蒙昧部落都曾知道采用投石器来投掷。在新赫布里底岛上应用的带圈短绳,库克船长称它为“比开特”和在新西兰岛上看到的像鞭子一样的工具,同样是用来投掷标枪的。但是最常用的是30或60厘米长的木柄。这种投掷标枪的器械,在北美最北地区,在南美的某些部落和在澳大利亚人中是众所周知的。可以断言,这后一些人在他们当前的野蛮文化状态下是不可能发明这种器械的。但是在这种状态下,又有一个值得注意的特征,即这种投掷工具是属于蒙昧时代特有的,而不是属于文明时代。在具有较高文化的部族中,与蒙昧时代投掷工具最为接近的,似乎是古代投镖,显然这是指一种在枪杆的中部系有投掷皮带的标枪。知道如何正确使用投掷标枪的最高级的人是墨西哥和中美民族,这一事实已经被墨西哥叫作“atlatl”的神话内容的绘画中的物品所证实。这件绘画本身也是保留在基督博物馆内的一件完美的艺术范本,但是直到威廉征服时期,投掷标枪显然还只是一种古迹的遗留,我们没有听说它有什么实际的作用。这种工具的历史显然跟退化论是完全矛盾的,因为它纯粹属于低级文化的发明。它的存在似乎不能够超过低级文化的范围。对于气筒枪几乎同样可以这样说,它是一种几乎任何时候都没见到过高于东印度和南美未开化人的水平的重要武器,虽然在猎人武器的形式方面,各部族保有相当高的水平。人们谈到澳大利亚人的飞去来器时说,它来源于一种假设的高度文化,同时,把它跟狼牙棒结合起来的过渡阶段可以在同一地方看到,其实在文明社会中无一不掌握这种武器。

采用弹力绳圈或柔韧棒来抛掷的小投射工具和帕劳群岛上的那种被拉紧之后由于本身固有的弹力而飞射出去的著名弹力标枪,它们显示着发明力,而这种发明力可以导致弓的发明。箭仅仅是一种小型的标枪。按照蛇



舌和蛇咬的样子来投送箭的习惯,就不是文明人而是蒙昧人的构想。这是蒙昧时代人习俗的一种具有特征性的细节,它就已经否定了是在野蛮阶段。麻醉鱼的技术,文化较高的人是普遍知道的,但是他们并不采用,许多未开化的部落却是常常采用的,他们很容易想到这一点,见到野外池塘以后,就往里面投有毒的植物。在退潮时放置栅栏来捉鱼的技术,对原始部落是如此具有特征性,它是一种以协助自然行动为目的的机巧。这是一种蒙昧人头脑中易于产生的悟性,蒙昧人的经常挨饿跟迟钝完全没有联系。

在其他的领域里也发生了同样的情况。取火、烹饪技术、制陶业、纺织技术,都可以根据它们逐渐改进的线索来按迹探求。^①音乐是从带响玩具和鼓开始的,它们以某种形式在文化的全部历史发展过程中保有自己的地位。同时,像芦笛和弦乐器已经是音乐艺术的最新成就了。同样我们也在建筑和农业中看到。无论这些技术的高级阶段如何复杂而合理,都不应忘记,它们的低级阶段是从简单地模仿自然开始的。不必再一一列举蒙昧人的其余副业,就可以一般地说,关于那些副业的事实,反驳退化论要比赞成退化论有力得多。它们证明了下面对发愿的那个观点并使那个观点成为必要的,那个观点就是根据我们自己的经验来阐明我们物质技术的起源和发展。

此后会引起我们注意力的是上述问题的各种分支,即判定文明人与野蛮人之间在智力状态上的联系,这是我们及早关注物质技术的发展理论最好的向导——安全通行证。我们将看到,在人类智慧的全部表现中,事实将沿着那种一般的发展路线占有自己的地位。有一种意见认为,蒙昧人的智力状况是从高级学识衰退的结果,这种意见显然像下面那种意见一样缺乏根据。那种意见是,石斧是退化了的谢费尔德斧的继任者,或者土坟堆是埃及金字塔的变相仿制品。对蒙昧人和文明人的生活的研究,同样都能使我们看到在人类智力的古代历史中,完全不是先验智慧的赠品,而是一种粗略的、健康的智能,这种智能理解着日常生活的事实,并从中创立了原始哲学的图式。在研究语言、神话、风俗、宗教这样一些领域的时候,我们将始终不渝地相信,蒙昧人的思维始终处在萌芽状态,而文明人的智力到此时为止仍然保留着极为明显的古代痕迹。人类的思想和气质的全部广泛的历史领域证明,虽然文明不仅是需要跟低级发展阶段的残余进行斗争,而且也需要跟本身活动范围中的退化表现进行斗争,但是,它表明有力量克服这样和那样的障碍而继续走自己的路。历史有其特有的范围,而民族学则有一个非常

① 参看索勒《早期人类史》中的第7至第9章中详细情况。——原注



广阔的领域,它兼包了那些制度的研究,这些制度在世界上较好地保持了其原有的地位,逐渐代替了那种较不适应的东西,即那些与文化的一般进程所确立的成果不断矛盾的东西。我要大胆地阐释神话的风格,它在文化的一般进程中是怎样发展、怎样演变、怎样退化的,它们自己在我的心中形成了对照。我们想一想,我们看到文化是以活生生的形态流传于世界的。它有时阻滞和停留在途中,它常常偏入歧途,这歧途就把疲惫的它引向后退,引向那些它很久以前已经走过的地方。但是,直也好,偏也好,它的道路是向前的。假如偶尔它设法往后退几步,它很快就会感到孤立无援,遇到挫折而中止。因为后退的路和它的素质是相矛盾的,它双腿的站立姿势不是要向后退错误步伐的。因为它那集中向前的目光和行动,是人类真正典型本性的表现。

第三章

文化遗留



遗留和迷信——儿童游戏——赌博——古代俗语——儿歌——谚语——习俗所含的文化意义和文化遗留：打喷嚏时的祝愿，房屋奠基时的祭礼，反对溺死者复活的偏见

当一种风俗习惯、技艺或观点充分地传播开来的时候，一些不利的因素正在增长，它可能长期地影响到这些习俗或者技艺如涓涓细流，绵延不绝，从这一代继续传到下一代。它们像巨流一样，一旦为自己冲开一道河床，就成世纪地连续不断流下去。这就是文化的稳定性。然而极为有趣的是，人类历史上的变化和革新，将会留下如此之多的长流不断的涓涓细流。^①

在鞑靼草原上，600年前，认为进帐篷时踩门槛和摸绳是罪恶行为。这一习俗好像还在还保留着。在18世纪以前，奥维德提到罗马人反对在五月结婚的民间偏见，他不无根据地用下面事实来阐明这一偏见，即勒穆斯拉利亚的殡仪正好是在这个月举行：

姑娘和寡妇缔结婚约都避开这个时间，
五月里结婚有早亡的危险，
你早知道人民俗语说：
五月只能娶恶婆。^②

^① Will de Rubruquis in Pinkerton, vol. vii. pp. 46, 67, 132; Michie: *Siberian Overland Route*, p. 96.

——原注

^② Ovid. *Fast.* v. 487. 关于现代意大利和法兰西，见 Edélestone du Ménil: *Etudes d'Archéol.* p. 121. ——原注



在英国直到现在还有这样的说法：在五月结婚的夫妇是不幸的。有一个令人惊异的例子，即一个早在许多世纪之前就失去意义的观念，仅仅是因为它曾经存在过，也许就有可能继续存在下去。

现在有成千的这类情况的例子，它们已经成为文化进程中的界标。随着时间的流逝，一个种族的境遇发生普遍变革的时候，在已经改变了的社会现实中通常必然会遇到许多这样的事物，很明显，它在新的事态中没有根基，而纯粹是旧事物的遗产。遗留的稳固性使得能够断言，其中表现着这类残余的人民文化，是下面的某种较古状态的产物，在这种较古状态中，也应该探求对那些已经变为不可解的习俗和观点的理解。因此，应当搜集关于这类事实的材料，应当把这类事实的材料像历史知识的矿山一样作为开采的对象。

在处理这种材料的时候，研究现在发生的一切是主导方针。历史应当向我们阐明：为什么旧习俗在新文化形态中保持着它的地位——诚然，新文化无论如何也不可能产生旧习俗，相反，它应该是力图取代它；什么给我们提供了直接的研究，即使证明下面的事例也好。加里曼丹岛上的达雅克人^①没有像我们用挖掘“Y”字形来伐树的习惯。当时白人自身从许多新事物中带来的正是这种新方法，达雅克人就用下面的方式来表现对改革的憎恶：对他们中间按照欧洲人的方式伐木的任何一个人都会处以罚金。但是，土著伐木者倘若很好地了解了新方法的优越性，他就会偷偷地采用，假如他有把握其他人对此默不作声的话。^②这是20年前的情况，十分明显，外来的伐木方法可已经不再是达雅克人保守主义的侮辱了。但是，严格的禁止阻碍了它的确立。在这里我们有了引人注意的遗留的事例，这种遗留由于那种违反合理看法的祖先权威而保留着。

这样的行为，按照习惯也有充分的根据称作迷信。这一名称一般用来表示相当大量数量的遗留，例如，用来表示那些从关于民间传说和关于所谓神秘学^③的书籍中可以成百条地搜集出来的材料。但是“迷信”一词现在具有

① 达雅克人(Dayak)：东南亚加里曼丹岛居民，包括卡扬人、克尼亚人、美拉福人等部落集团。“达雅克”是苏门答腊岛马来人对他们的总称，意为“内地的高山居民”。本民族语的多种方言。多信奉伊斯兰教，部分信奉基督教，保存万物有灵观。——译注

② 《西印度群岛记事》(J.R.洛干[Logan]编)，卷2。——原注

③ 神秘学(来自拉丁语“Occultus”)：这一名称，是由那些妄图掌握超来世交往并影响来世的手段学者们而确立的。类似关于召鬼术、黑魔法、占星术、人智学等一切所谓神秘的“科学”，具有江湖骗术的性质。——译注



谴责的意义。即使这种谴责常常有充分根据可以用来对待那种已经植根于现存高级文化之中而已灭绝的低级文化的遗留,但是这种谴责在许多情况下是过于严厉而不公平的。为了民族学的目的,在任何情况下,都希望采用“遗留”这个术语。这个术语应当是单纯的历史事实的标志,而“迷信”一词现在已经不可能是那样的标志了。下面的许多情况作为部分性的遗留应当是属于这一事实范畴,即这些情况,从旧的习俗里,为了能够鉴别其起源而保留下了许许多多的东西,虽然习俗本身采取了新的形式,因而如此适应新的环境,以至由于其自身的作用而继续占有自己的地位。根据对待事物的这种观点,在现代欧洲把儿童游戏称作迷信仅仅在很少的情况下才是正确的,虽然其中许多是遗留,而且有时是非常著名的。当我们以民族学结论(这些结论或许是从它们之中得出来的)的观点来研究儿童和成人游戏的时候,在这游戏中,下面的这种情况首先使我们吃惊,即其中许多仅仅是重要生活事情的滑稽性的模仿。类似这样的,如现代孩子们玩的宴客、骑马和上教堂的游戏,在蒙昧人中主要的儿童娱乐是模仿那些孩子们在以后若干年将郑重从事的事情。由此可见,他们的游戏就是他们当前的功课。

因纽特人儿童的游戏就是用小弓射靶子和用雪盖房子,他们用向母亲求得的打火绳的断头来给他们用雪搭成的小猎屋照亮。^①澳大利亚儿童的游戏就是小型的飞去来器和标枪。由于他们的父辈保留着通过暴力从别的部落中抢夺妻子的极端原始的习俗,因而“抢婚”的游戏是当地男女儿童最常玩的游戏之一。^②

但是,游戏通常体验着它所模仿的那种重要的工作。弓和箭就提供了这种体验的鲜明例证。我们在野蛮时代以及古代的文化中都发现有这种古代的、在蒙昧时期广为流传的武器。我们可以按迹探求它直到中世纪。然而现在,我们看一看射手的俱乐部,或在儿童们中间流行玩具弓箭的时期乘车到农村去走走,这个时候,我们就会看到,少数未开化部落在狩猎和战斗中仍然起着杀伤作用的古代兵器,已经成了纯粹玩具形式的残余。弩,是出现较晚并且经过局部改进了的常用的弓,在实际应用中仍然保留着少数的弓,然而作为一种玩具,它仍旧在全欧洲流行,并且很可能一直保留下去。

在太古从蒙昧时代到古代到中世纪,投石器和弓箭并立。然而在中世纪,它作为实际的武器已经搁置不用了,15世纪的诗人们陡然地指出掌握

① 克洛姆: *Cultur-Geschichte der Menschheit*, B-de I—X, 1843—1852, II, 209页。——原注

② 《民族学会会刊》, III, 266页; 杜蒙(Dumont): *d'Urville, Voyage de l'Astrolabe*, 1830, I, 411。——原注



投石器的技术是一个优秀兵士的课业之一：

请你用投石器或手来抛石头，
这时常有用，当没箭可射的时候。
石头抛得多而用尽力气，
人就像带上了铁镣铐，不能站立；
而石头本身到处可见，
自身携带投石器也毫不费难。^①

在文明世界中农业上采用和投石器相近的金属工具的例子，大概只有在西班牙美洲的牧人中才可能指出。正如人们所谈论他们的那样，他们抛套索和流星锤如此娴熟，能够套住动物的任何一只角，并且按自己的意愿使它们转回来。然而对于投石器这种简陋的古代武器的采用，多半保留在孩子们的游戏中，这些孩子在这里好像是远古文化的代表者。

由于游戏是如此地保留着原始战争方式的记录，因而在娱乐和儿童的游戏中常常重演着如同儿童时期一般人类部落历史的早期阶段。

英国的孩子们模仿动物的叫声来取乐；新西兰人喜爱的游戏是在合唱时模仿锯子的“啞啞”声，手斧的哧哧声，滑膛枪的呼啸声或其他器具发出的声音。这一切，似乎都展示了模仿成分在语言的构成中是多么重要。^②当我们观察计数技术的早期发展，或者观察部落通过以手指计数的原始阶段而获得数目概念的证据时，我们在他们最初级的计数教育上会发现一些如此有趣的现象。新西兰有一种数手指娱乐的游戏，称为“捉”。当娱乐伙伴叫出一个数字时，娱乐者必须立即用正确的指形表示出来；萨摩亚人^③的游戏是一位游戏者伸出多少手指，他的伙伴也必须立即伸出多少手指，否则就丢分。^④这些可都是土著波利尼西亚人的游戏，或许是我们自己的孩子所借鉴的游戏。在英国幼儿园里，孩子们要学会说保育员用手指表示的数字。

① 斯特拉特(Strutt):《娱乐和消遣》，II，第2章。——原注

② 拉拉克(Polack):《新西兰人风俗和习惯》，卷2，171页。——原注

③ 萨摩亚人(Samoans):波利尼西亚人的一支。主要分布在太平洋南部的西萨摩亚、东萨摩亚、新西兰和斐济等国，属波利尼西亚人种类型。信奉基督教，但仍保持其民族文化传统。

——译注

④ 波拉克(Polack):《新西兰人的风俗和习惯》，卷2，171页；威克(Wilker):《美国快报》，卷1，194页。见在马里纳的董事报告，《汤加群岛》，卷2，339页；耶特(Yate):《新西兰》，113页。——原注



这个游戏特定的韵语是：“小公羊，小公羊，看我伸出了几只角？”斯特拉特提到了一种用指形游戏和另一种指形游戏的竞赛。我们也可以看到在一些胡同里一些低年级小学生做猜数游戏，一个小学生站到另一个的背后，伸出手指，另一个必须猜出他伸出的手指有几个。当我们阅读佩特缪斯·阿比特写于那个时期的著作时，我们就会注意到这类游戏在历史上分布得如此广泛，如此持久不衰，这真是一个有趣的现象。阿比特写道：“特马尔乔，似乎不为失去了什么而有所动，他亲吻着那个男孩，把他驮到自己的身上，孩子马上依靠着他爬到背后，用双手拍打他的双肩，并放声大笑，嘴里喊着：“*bucca bucca, quot sunt hic?*”^①用手指计算的简单的计算游戏绝不能与附加的游戏相混淆。在附加游戏中，每个做游戏者伸出的是整个一只手，必须叫所展示的全部手指数的总和，叫胜者计算点数；进行娱乐时，在一方看对另一方的手之前喊出对方所出手指的总数，因此，娱乐的技巧是高于敏捷的猜想之中而不是计算技术。这种游戏给中国人带来了无尽的娱乐。在中国，它称作“划拳”^②。这种游戏也为南部欧洲人带来了娱乐，在意大利，它被称作“*morra*”，在法国称作“*mourre*”（猜拳）。然而，这样一种特殊的游戏几乎不可能在欧洲或亚洲被人们发明两次，但是，设想是中国人从西方学到了这种游戏，或者设想它是欧洲人从中国借来的聪颖杰出的发明，几乎都是不可能的。正如古埃及雕刻所展示的那样，古埃及人习惯做一些手指的游戏，古罗马人有“指光”游戏，屠夫经常用这种游戏与他的顾客作卖肉的赌博。“指光”游戏究竟是“划拳”还是其他的什么游戏，现在还不得而知。^③

当苏格兰的男孩子在做“轻敲扭打”的游戏时，他们互相揪住对方额前的头发，说：“你是我的人吗？”^④孩子们不知道这种游戏是得到一名奴隶的古老的象征方式，它一直在民间游戏中存留着。众所周知，供摩擦取火用的木钻，是许多原始部落或古代部落家庭生活中通常应用的，而在现代的印度人中间，它还继续作为随时被除的点燃纯洁祭祀之火的一种手段。这种木钻在瑞士被发现是玩具形式的残余。儿童们像因纽特人所认真做的那样，借

① 大意是“我伸出了几个指头？”之类。——译注

Petron: *Arbitri Satirae rec.* Büchler, p. 64. (另一种读法是“*bucca*”或“*bucco*”)——原注

② 原文为“*taoey-moey*”。——译注

③ 对照戴维多斯：《中国人》，卷1，317页；威尔金森(Wilkinson)：《古代埃及人》，卷1，188页；Facciolati, *Lexicon*, S. V. *micare*；等等。——原注

④ 詹姆斯(Jameson)：《苏格兰语词典》，S. V.——原注



助木钻燃火取乐。^①在瑞典哥得兰岛人们还记得,在古代以野猪作供牺牲的礼物,在现代就变成了游戏,在这种游戏里,年轻的小伙子们穿上化装的衣服,在自己的脸上抹黑涂彩。裹上毛皮放在板凳上的孩子表演牺牲,在他嘴里放上一束麦秆,想必是代表猪鬃。^②

现代天真的儿童游戏之一,同千年以上的古怪故事具有奇特的联系。这里所谈的游戏在法国是这样进行的:儿童们站成一圈,其中之一燃着一张卷成筒的纸片并传给他邻近的儿童,同时说着“还在活着,还在活着,库里尔卡”,于是接着传下去,这样传遍全圈。每一个人都说上面这句话,并且尽可能快地传这火纸卷,因为在谁那儿熄灭了,谁就要出余兴,出过余兴之后就宣布:“库里尔卡死了。”雅科布·格林^③回忆过德国的同类游戏,在德国是用燃着的木条;而哈利韦尔^④引证儿童诗,诗中谈到了在英国的这个游戏:

杰克还在活着,而且很健康,
要当心,千万不要让他在你手中死亡。

熟悉宗教史的人知道得很清楚,谴责异教宗派,是因为他们以令人憎恶的狂饮来举行其宗教的圣仪,这是居统治地位的宗教的信徒们所喜爱的论辩方式。异教徒们讲述了关于犹太人的这些历史。犹太人即基督徒。基督徒们本身在艺术上对其宗教敌人获得了不光彩的优势,其宗教敌人们的精神生活实际上显然常常是以极端纯洁为特点的。摩尼教^⑤徒特别是这种攻击的对象,尔后这种攻击就指向了那种其信徒被认为是摩尼教徒的继承者的宗派。谈到保罗派教徒^⑥,他们的名字在中世纪是由于

① 泰勒:《早期人类史》,244页;格林(Grimm):《Deutsche Mythologie》,573。——原注

② 格林:《Deutsche Mythologie》,1835, I, 200。——原注

③ 雅科布·格林(Jacob Ludwig Carl Grimm, 1785—1863):德国语言学家、民俗学家、童话作家、历史学家。他和他弟弟威廉·格林(Wilhelm Karl Grimm, 1786—1859)合编《儿童与家庭童话集》被译成多种文字,流传很广。——译注

④ 哈利韦尔(Halliwel):英国民俗学通,著有《英吉利民谣》一书。——译注

⑤ 摩尼教(Monichaeism):伊朗古代宗教之一,3世纪由摩尼创立,并因而得名。摩尼在琐罗亚斯德教(即拜火教)二元论的基础上,吸收了基督教、犹太教、波斯宗教等思想材料而形成了自己的独特信仰。崇拜“四大尊严”:大明神、神的光明、神的威力及神的智慧。3—15世纪在亚、非、欧很多地区流行。摩尼教对希腊哲学和西欧基督教的一些异端有重要影响。——译注

⑥ 保罗派教徒(Paulicians):7至9世纪拜占庭境内非正统基督教异端运动的参加者。

——译注



纯洁派^①的名字而重新出现的。这后者(大概是由于其宗教成规中的一种说法)人们称作“boni homines”(善人),并且这个名字后来就成了亚尔毕派的通常名称。

显而易见,古代的保罗派教徒引起了正统派基督徒的憎恨,因为保罗派教徒反对圣像,并且称圣像崇敬者为偶像崇拜者。700年左右,亚美尼亚的总主教奥松人约翰^②写文对这个教派进行揭露,提出了当时反马尼教徒的典型的控诉,然而带有某些特点,就是把这种控诉跟我们刚才谈过的那个游戏奇怪地联系起来。在报道他们有悖于神明地称正教信徒们为“偶像崇拜者”,以及他们自己崇拜太阳的同时,他断言,此外,他们把小麦面和儿童的血混合起来作为圣餐。“当他们用着残酷的方法来杀死孩子——妈妈的初生子的时候,他们彼此轮流扔递他,孩童死在谁的手中,他们就对谁表示敬意,谁就像一个在教派中获得最高尊严的人。”

怎样解释这些可怕细节的相合呢?不必设想,游戏是关于保罗派教徒的传奇的回忆。这个假设是可能的:这个游戏在8世纪像现在一样为儿童们所熟悉;亚美尼亚的总主教不过是利用它。他控诉保罗派教徒,说他们把儿童们所做的象征性的传火游戏真的用活儿童来做。^③

或许,我们还能够按迹探求其他的一些作为蒙昧人世界观这一分支的残余而存在的有趣游戏,这一分支在某一时期曾经占有很高的地位,然而现在在十分必然地衰落了。

像那以前郑重从事的事情能够蜕变为滑稽的残余一样,赌博游戏跟已为蒙昧人所共知的占卜术有如此密切的联系,许多类似的游戏都有很好的图解说明。

对于现代有学识的人来说,抽签或掷钱币就意味着预算一种情况,即不知道的事情。问题的解决具有一个机械的过程,这个过程本身没有任何不可思议或者神奇的地方,然而它却如此难于按迹探求,以至谁也不能确切地预知其结果。但是我们知道,关于古代特有情况的那种观念却完全不是这样。这种观念跟数学的或然率理论很少有共同之处,而跟神圣的占卜却有

① 纯洁派(Cathari):是12和13世纪非常流行的基督教的支派之一,这个教受到了摩尼教的有力影响。——译注

② 奥松人约翰(John of Osum,7世纪末和8世纪初):亚美尼亚的总主教和教会作家。——译注

③ 哈利韦尔:《民谣和儿童故事》,1849,112页;Grimm: *Deutsche Mythologie*, 1835, 812; 巴斯蒂: *Der Mensch in der Geschichte*, B-de 1—3, Leipzig 1860, III, 106; *Johannis Philosophi Osnienis Opera*, Venice 1834, 78—89。——原注



非常多的共同点。假如采用相近的例子来说,它跟摩拉维亚弟兄会^①用一边祈祷一边抽签的方法为自己的青年选妻的习俗相近。

毛利人,当他们也像几内亚的黑人一样,用抽签来在可疑的人中找小偷的时候^②,当他们到那个借摇一小束皮条来作神圣预言^③的祭司——他们盲目崇拜的对象——那里去的时候,他们所注意的完全不是茫然不明的情况。在荷马史诗中,当英雄们从阿伽门农的帽子里抽签以决定谁应当去很好地帮助武装起来的希腊跟赫克托耳打仗的时候,一群人举手向天祈祷上帝。^④根据塔西佗的讲述,日耳曼的祭司或家长从撒在纯白色衣服中的小果树枝中抽出三根签,与此同时祈祷上帝并举目望天,按照它们的样式来解释上帝的答案。^⑤像古代意大利的预言者借助各种不同的木签来作答一样^⑥,现代的印度人为了解决他们的纠纷,在庙宇前面抽签,并且呼告神灵:“给予正义!指出无辜者!”^⑦

低级文化的人这样设想,签或者骰子在其颠倒的时候,其位置和人赋予它们的位置的那种意义相合,这不是偶然的。他一且热心于这样的预测,在占卜者或赌博者在混合签或摇转骰子以迫使它们做出答案的时候,有某些神灵在他们头上飞翔。这种观点在中世纪牢固地保持着,甚至在现代历史上,我们仍然发现有这样的意见:赌博游戏没有神奇的干预是不行的。在中世纪末,对这个问题的观点发生了变化。1619年出版的一部著作提供了关于这种变化的某种观念。看来,这部著作大大地促进了这种变化。我注意到《签的本质和使用》这篇论文。作者汤姆斯·加塔克^⑧是一位清教徒的神父,他在这篇论文里,在对赌博游戏的其他异议中,反驳了当时非常流行的下列观点:“只有怀着极大的崇敬心情才能求签,因为签是直接由神来安排

① 摩拉维亚弟兄会:16世纪流行的再洗礼派或洗礼教徒宗派的分支之一。他们由摩拉维亚而得名。再洗礼派在其他欧洲国家(在德国、瑞士和荷兰)受到迫害之后,一部分移居到摩拉维亚。在摩拉维亚弟兄会的学说和日常生活中具有正义、仁爱和平等的因素。17世纪初他们就被逐出摩拉维亚。——译注

② 波拉克(Polack):《新西兰人的风俗和习惯》,1840,Ⅰ,270页。——原注

③ Boana: *Guinean Kust*, letter X. 1; 平重慎英译,卷16,399页。——原注

④ 荷马:《伊利昂纪》,Ⅳ,171; 平德拉斯(Pindarus): *Pythias Carmina*, IV, 388。——原注

⑤ 塔西佗: *Germanie*, 10。——原注

⑥ 史密斯(Smith):《希腊、罗马语词典》,“oraculum”, “sortes”条目。——原注

⑦ 罗伯茨(Roberts):《东方图篆》,163页。——原注

⑧ 汤姆斯·加塔克(Thomas Gataker, 1574—1654):英国神学家和批评家,著有《签的本质和使用》一书。——译注

的……正如人们所断言的,签是神特别和直接裁夺的事情;这是神圣的预言者,是神的断语或判决;因此,轻率地利用它,就是滥用神的名义,因此,也就违犯了第三禁令。”^①加塔克反对这类观点,认为“期望通过神的参与而获得一切行动的结果和结局,即希望通过一种直觉而怪异的工作来获得它,这在这里是非法的而且确实是纯粹的邪教”。^②

但是,这种意见在知识界占优势的相当时期已经过去了。40年之后,杰里米·泰勒^③早就表达了对这一事物的陈旧理解,发表了对赌博有益的意见,假如赌博不是靠钱而是靠糖果的话,他说:“我从那些在这种事情上的熟手那里听说,在这种事情上有一些极其奇怪的情况:手靠灵感的动作,靠某些邪术手段,一方面经常赢,另一方面则不可理解地输。这些奇怪的运气招致了极恶劣的影响,以至使人完全相信,是上帝让恶魔干预赌博,而恶魔也就尽可能把它们变成完全坏的东西。假如不是赌钱,它也就无能为力。”^④

关于神灵干预赌博的意见是如此富有生命力,到现在为止,仍然在欧洲作为残余保留着。这种意见清楚地指明了迄今仍然兴盛的赌博者的邪术。现代的民间迷信传说继续教导,为了赌博胜利就应当携带一枚受苦日^⑤的鸡蛋和转转桌子,这样就把幸福转过来了。蒂罗尔人熟悉咒语,借助它就可以从魔鬼那里幸运地获得玩纸牌、玩骰子的赏赐。在欧洲大陆还盛行一些这样的书,这些书许诺教会怎样根据梦得知彩票的中彩号码,而塞尔维亚人甚至把自己的彩券藏在祭坛内,为的是他们能够从圣体那里获得赐福,这样一来也就有了最好的运气。^⑥

邪术和赌博彼此之间在原则上是如此相似,以至彼此都采用同一些工具。这一点,从那些以这种观点看是非常有教益的关于波利尼西亚式靠转椰子来占卜的故事中可以看得很清楚。在马林涅尔^⑦时代,汤加群岛上郑重地举行这种占卜的主要目的,是要知道病患者能否痊愈。预先对神——族保护者大声祈祷,让他指导椰子的运动;然后使椰子转动,它停止时的位置就显示了神的意志。在另外的情况下,当人们滚椰子单纯为了娱乐的时候,

① 利姆(Leem):《拉普兰》,I,307页,见平克顿:《航海与旅行》。——原注

② 加塔克,91、141页;见莱基(Locky):《唯理论史》,卷1,307页。——原注

③ 杰里米·泰勒(Jeremy Taylor,1600—1667):英国神学家和传道者。——译注

④ Jeremy Taylor: *Ductor dubitantium*, Works, XIV, 337。——原注

⑤ 受苦日:复活节前斋戒星期五。——译注

⑥ 伍特克(Wuttke): *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, 1860, 95, 115, 178页。——原注

⑦ 马林涅尔(Mariner):汤加岛上波利尼西亚人研究者。——译注



不做祈祷,结果也就没有意义。在这里,郑重地采用和游戏地采用这种原始的陀螺是结合在一起的。

然而在萨摩亚群岛,在较晚些的时候,特纳^①发现这种消遣已经转上了另一阶段。参加者们坐成一圈,把椰子投放在中央,当椰子停止时,它的底面对着谁,预言者的答案就被认为是对谁说的。萨摩亚人从前是用这种占卜来揭发小偷呢,还是为了某种其他目的呢,不太清楚,然而现在,他们保留它纯粹是作为一种负者作余兴的抽签和赌博的游戏。^②

在新西兰人那里,虽然他们没有椰子,却还保留着下面那个时代的形迹,当时他们的祖先在热带岛屿上有这些椰子并且用它来占卜。这种情况,有助于下列意见,即这种习俗起初是一种郑重的占卜。著名的波利尼西亚的词“尼乌”,即椰子,在毛利人中,仍然供其他占卜手段来用,特别是供以小木棒占卜用。指出这种民族学证据的突出鲜明例子的罗伯特·泰勒^③,还援引了其他情况。在这里面,占卜的方法是把手结合在一起,同时重复念相应的咒语。假如手指自由地通过,预言就被认为是良好的;假如钩住了,预言就是恶的。当问题是一支部队能否在战时通过一个地区的时候,假如手指交叉在一起,或者某些或全部阻塞,分别理解为顺利通过,或遭遇另一支行进的部队,或者根本无法通过。这种离奇的小象征性的占卜术,现在似乎仅仅是一种游戏,它称作“扑尼-扑尼”(puni-puni)^④。

占卜和赌博之间的这类联系可以追溯到比较普通的物品上。例如,拿动物趾骨来说,在古代罗马,它们是用来占卜的,后来就变成了粗陋的骰子。甚至当罗马的赌客用骰子来赌时,在掷骰子之前他必定要恳求上帝。^⑤这类物品现在大部分仅游戏用,然而用它们来占卜却绝不限于古代。在17世纪,在下面这样一些占卜物品中还有趾骨。年轻的姑娘们用这些物品来占卜出嫁,^⑥而黑人的巫师现在仍然用骰子作为揭发小偷的工具。^⑦签能够同样很好地达到这样两个目的。中国人掷骰子赌钱也赌糖果,然而同时,他们也郑重地探求预兆,庄重地置那些为了这个目的而存放在庙中的签。在他

① 特纳(Turner, 19世纪):英国传教士,在萨摩亚人中生活了许多年。——译注

② 马林涅尔:《汤加群岛》,II,239页;特纳:《波利尼西亚》,214页;威廉斯(Williams):《斐济》,I,228页;克兰兹(Crans):《格陵兰》,231。——原注

③ 罗伯特·泰勒(Robert Taylor, 19世纪):英国毛利人研究者。——译注

④ 泰勒:《新西兰》,206,148,387页。——原注

⑤ 史密斯:《希腊罗马语词典》,"talus"条。——原注

⑥ 布兰德(Brand):《大不列颠民俗》,1-3卷,1870,II,412。——原注

⑦ 利文斯顿:《赞比西考察》,51页。——原注



们那里，职业算卦人经常坐在市场上，为自己的顾客预卜未来。^①

纸牌迄今为止在欧洲仍然用来占卜。古一类的纸牌，它是以塔罗克牌的名称著名的，正像人们所说的，占卜者认为比普通一类纸牌好，因为一副塔罗克牌，花样比较繁多而且复杂，为多种多样的预言提供了极大的自由。历史不可能告诉我们，最初是怎样用纸牌来作预言或者来进行赌博的，在这方面，希腊的柯塔波斯的历史是可资借鉴的。这种占卜是这样，要把酒从玻璃杯倒到离若干距离的金属酒杯中，一滴也不能倒在外面。倒酒的那个人，同时大声或默念自己爱人的名字，根据落入金属酒杯中酒花的明澈或混浊的颜色，知道在爱情上有怎样的命运在等待着他。随着时间的流逝，这种习俗丧失了它的魔法性质，于是它就变成了单纯赌博，其中以灵巧获奖。^②假如这种情况是典型的，假如可以作为规律，那么，郑重地采用就是发生在开心地采用之前，则赌博就可能原则上被看作是遗留，或者特别是看作适当的邪法的遗留，开心的占卜可以变成郑重其事的赌博。

当寻求在人类中确立了的某些永久性习俗的范例的时候，我们就要看一看那些因其古老而受尊重的传统说法——旧俗语，它们是有作为体验之兴会的特殊趣味的。甚至当这些说法的真正意义被人们遗忘了的时候，它们就丧失了任何意义，或者是被某种最近的表面意义而弄得语义模糊——甚至在这个时僵，古代的格言对我们仍然继续保留着巨大的兴趣。

俗语有时是古代邪术和宗教的遗留，我们常听人说“隔着口袋买猪”^③，他懂得英语却不知道什么是“口袋”。还有那些说他对某事有一个大愿的人，就说他对某事有“一个周月弥耄”，这些人不可能有关于这些没有希望实现的废话的概念，这些概念是用这个关于“周月弥耄”的旧说法来表示的，这个旧说法实际上是为一个死人的灵魂每月祈祷的仪式，他借此来追思弥撒或保藏记忆。“播种他的野麦”这个句子的实际意义，在我们的最近用法中好像是“普遍浪费”。毫无疑问，它以前是暗指那些易染的恶习（易长的莠草）将于近年涌现，而消除它们将是多么困难。像寓言中的敌人一样，斯塔的纳维亚的洛吉，这个害人精，在日德兰半岛作为谚语说是“去看他的燕麦”（nu saær Lokke sin havre），意思是“年轻放荡”；“洛吉的燕麦”（Lokke's havre）

① 里利特（Doolittle）：《中国人》II，108, 285, 287 页；参阅麦克罗（Macroe）：《美国人的家庭生活》，A. 巴斯蒂安：《Die Völker des Ostlichen Asien, Studien und Reisen, B-de 1—6, Leipzig 1866—1871, 目，76, 125。——原注

② 史密斯：《希腊罗马语词典》，“cottabos”条。——原注

③ 这个俗语的意思是，没见实物而瞎买东西，相当于中国的俗语：“隔山买老牛。”——译注



的名字,在丹麦语中是指野燕麦(*avena fatua*)^①。谚语来源于往日的习俗或传说,当然,后来就已经变成另外的意思了。有个故事,在英语中已经仅仅变成一句俗语:“不像样子的小熊要想使它像个样子,就得去舐它。”^②然而很少有人记得这个语句是来自普林尼的故事;那个故事说,熊生下来就是没眼睛、没毛发、不成型的一团肉,后来才变成了一种形体。^③在这些俗语中,有时可以找到比现在更为深刻的意义,或者在那种现在看来似乎荒谬之中发现实际的意义。

我们现在仍然在次大陆南部闻名的泰米尔人的谚语中,明显地看到民间俗语是怎样可能成为民族学的回忆录。假如一个人打另一个人,而第三个人煽风点火,那么,泰米尔人就说煽风点火的人:“他好像一个吃治老婆病的阿萨费其达的科拉万人^④!”科拉万人,这是印度的一个部落,阿萨费其达是药物。现在,科拉万人属于马德拉斯居民的下层。人们说科拉万人是“吉普赛人、流氓、驴夫、小偷;他是鼠一样的人,住在席棚里,从事巫术,一般是可疑的人”。这个谚语的意思是:当地妇女一般用阿萨费其达作为分娩后的强身药,而在科拉万人中,在这种情况下,这种强身的药不是妻子吃,而是丈夫吃。实际上,这是一个非常普遍的习俗“库瓦达”的例子,在妇女分娩之后,她的丈夫要受到治疗,人们常常强迫他在床上躺几天。显然,科拉万人是属于有这种古代习俗的部落,而他们那文化水平较高的邻居——泰米尔人,对这种习俗的荒诞感到吃惊,又不了解它那现在已经被遗忘的意义,于是就把它变成了一句谚语。^⑤

我们将试着对现代语的意义不明显的说法作同样的民族学的解释。英语的说法“那个咬你的狗的毛”,起初既不是警句,也不是笑话,而是一个治狗咬的真正处方,是古代顺势序法——“以毒攻毒”的许多例证之一。在冰岛的《埃达》^⑥中就提到了这一点:“狗毛治狗咬伤。”^⑦“招风”这个说法,现在

① 格林:《丹麦神话》,222页。——原注

② 这句俗语的意思是:要想孩子不淘气,就得好好管教。——译注

③ Pliny, VIII, 54. ——原注

④ 科拉万人(Koravann);即耶鲁卡拉人(Yerukalan),主要分布在印度安德拉邦、泰米尔纳杜邦、卡纳塔克邦、喀拉拉邦等,属澳大利亚人种维达类型。——译注

⑤ 引自 H. J. 斯托克(Stokes)、尼温帕塔姆(Negapatam)先生致 F. M. 詹宁斯(Jennings)先生的信。关于“库瓦达”(Couvade)的一般细节,参看《早期人类史》,293页。——原注

⑥ 《埃达》(Edda):古代冰岛文学的两部文献。一部叫《老埃达》:7—13世纪的神话和英雄诗歌集;一部叫《新埃达》:1922—1923年编成,包括古诗作法、冰岛神话内容的叙述。——译注

⑦ Hávamál, 138. ——原注



英国人是在幽默的意义上采用,但是,古时它曾十分严肃地意味着从前特别属于芬兰巫师的最可怕的巫术之一。英国的海员们迄今为止仍然没有忘记他们在风暴统治下的恐怖。那种通过火或跃过熊熊火堆的古代神裁判的仪式,如此牢固地保留在布列塔尼半岛上,于是詹姆斯^①就从这个仪式得出了英国俗语“过过火”是意味着考验、检验的结论。显然,这种解释一点也不牵强。不久以前,一个爱尔兰女人在纽约受到审判,因为她害死了自己的孩子;她把孩子放在了燃烧的煤上,为的是了解一下这个孩子真是她的还是被暗中偷着顶替的。^②

英国的保姆对调皮的孩子说:“你今天早晨是由左脚起床。”她通常并不了解这句俗语的意义。但这是德国民俗中的一条普通的常规,它完全可以由流传很广的迷信来解释:用左脚起床,这就意味着度过不吉利的一天。^③这是把关于右和左的概念跟善和恶的概念结合起来的简单联想的许多例证之一。最后,“骗鬼”的说法,好像溯源于一系列著名的传奇,在这些传奇中,人跟魔鬼订约,但是后来或者由于圣徒的庇护,或者是通过某种不可捉摸的狡猾手段而溜开了它。诸如关于福音赞美诗之类,他已经答应了这个条件,即不用口说唱,但是却用口哨来吹了,或者拒绝完成早已约定好的在树叶落时交出他的灵魂的交易,借口是教堂里雕出的叶子一直保留在它们的花上。有一份关于中世纪的契约形式就是关于这种恶魔的:当他已经向一班门徒们教了他的黑技术以后,他抓住了他们中的一个作为他的职业的酬金;他是通过让他们为了活命而全都奔跑起来抓住这最后一个的。这个故事显然与一句俗语有关:“魔鬼抓最后的。”^④但是,即使是在这次竞赛中,愚蠢的魔鬼也许会受骗,这正像在西班牙和苏格蘭的民间故事中,在关于马尔丘斯·德·维兰诺和苏泽斯克的厄尔的传奇中所说的,他参加了在萨拉曼卡和帕迪亚的魔王的魔法学校,这位聪明的学者刚刚离开师傅,他的影子作为竞赛中最后接手的最后一个而被抓住了,因为恶魔偏爱这种虚幻的报偿,而这位新培养出来的魔法师却自由了,但是永远没有了影子。^⑤

① 詹姆斯(Jameson, 19世纪):英国语言学家,《苏格兰语词典》作者。——译注

② 詹姆斯:《苏格兰语词典》,“coals”条;亨特(Hunt):《英国西部民间传奇》,83页。——原注

③ 伍特克:《Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart》,1860,131。——原注

④ 原文为“devil take the hindmost”,意为一般俗语的意思“天诛地灭”。——译注

⑤ Reeholts:《Deutscher Glaube und Brauch》,vol. i. p. 120; R. 钱伯斯(Chambers):《苏格兰民间韵语》,杂编;格林,969,976页;伍特克,115页。——原注



显然,可以认为,民间迷信在那个赋予它较重大和较高超的意义的地方,最接近于它的起点。因此,假如某种古老的诗或俗语在一个地方具有高超的意义并归属于哲学或宗教,而在另一些地方则处在儿童俗语的^①水平,那么在这种情况下,就有某种根据认为重大的意义是较为原始的,而玩笑的意义则是古风的简单遗留。假如这种推论并不总是正确的话,那么也仍然不应当完全轻视它。

例如,在犹太宗教中保留着两首通常处在复活节祈祷书末尾的叙事诗。其中之一是以“哈德,畜生”的名称著名,开头语是“山羊羔,山羊羔,它是我父亲花两元钱买来的”。然后接着讲述,母猫来了并且吃掉山羊羔,狗来了并且咬死母猫,等等,直到完。“后来出现了一位圣徒。——他将幸福!——他杀死了死神,而死神杀死了屠夫,屠夫杀死了公牛,公牛饮水,水浇灭火,火烧棍子,棍子打狗,狗咬死了猫,猫吃了我父亲花两元钱买来的那只山羊羔。山羊羔,山羊羔!”这个作品某些犹太人拿来作为关于巴勒斯坦的过去和将来的寓言。按照一种解释来说,巴勒斯坦(山羊羔)是被巴比伦(猫)灭亡的,巴比伦灭于波斯,波斯灭于希腊,希腊灭于罗马,最后,到这个时候,土耳其人没有占领国土。埃多米特人^②(即欧洲人)逐出土耳其人,死神消灭敌人以色列,而它的子孙们的王国将在救世主的支配下恢复。叙事诗的庄严结尾甚至摆脱了这类局限性的解释而使人这样设想,实际上,在我们面前的是多少仍然保留着最初形式的作品,而它之出现是为了表现某种神秘的思想。假如是这样,那么在英国著名的那个关于没腿从篱笆外面找自己的山羊羔(或猪崽)并到半夜都不想回去的老太婆的儿童故事,应当看作是^③这个古代犹太人的叙事诗的变相改作。

另外一篇作品是诗的进位法,是这样开头的:

谁知道一?——我(以色列说)知道一:

一是天上和地上的神。

谁知道二?——我(以色列说)知道二:

二摩西十诫之石板,而一是诸天和地上的神。

以此类推,总是增加,直到最后,是下列的诗句:

^① 埃多米特人(Edomites);或伊杜米人,在《圣经》中出现的犹地亚南方和阿拉伯中部的部族。——译注

谁知十三？——我（以色列说）知道十三：
 十三个神亲，十二代亲属，十一颗星星，
 十诫，婴儿诞生前九个月，割礼前八天，
 每个礼拜七天，米申六书，信条五书，
 四氏族之母，三大牧首，二摩西十诫之石板；
 然而一是我们天上和地上的神仙。

这是诗进位法的整个系列之一，显然，这些进位法在中世纪的基督徒中很有价值，因为它们直到今天在农村中仍然完全没被遗忘。一位古代的罗马人编辑者说，“唯一即上帝”等。而现在仍然存在的英国异文之一是用这些话开头的，“一完全是一并且永远始终是一”，并继续数到十二，“十二——十二个圣徒”。在这里，不论是英国的还是犹太的形式，现在或过去都具有重要的性质，即使犹太人可能是模仿基督徒，然而犹太人叙事诗的重要性质重新又使人这样想，它是较早出现的。^①

为我们现代语言所承继下来的古代谚语，远没有丧失其本身的意义。因为它们机智像在古代一样清新，而其智慧也僵在古代一样稳固。但是，虽然具有这些实际的品格，谚语在其民族学的意义方面同样是有教益的。它们发生得不是那么早。显然，它们在最原始的部落中几乎完全没有。它们最初仅仅是在某些处于较高阶段的蒙昧人中以特定的形式出现的。斐济群岛上不久以前还处在那种考古学家们可称作为新石器时代的居民们，具有若干很可以作为特征的谚语。他们嘲笑思考的缺点，说：“纳唐多^②（部落）首先砍倒船桅。”（即在造船之前）当某个穷汉嫉妒地观看不能买的东西时，他说：“风平浪静坐观鱼。”^③新西兰的一则谚语这样描写懒惰的贪食者：“嗓子深，力气小。”另一条则说懒人常常享用勤勉者的劳动：“大木柴从结实的树上掉到懒汉身上。”而第三条则披露真理：“物的曲处可以见，心的曲处不可见。”^④在南非的巴苏陀人^⑤中，谚语“水流不停”正好用来责备多嘴饶舌者。谚语“狮子边吃边吼”，这说的是那些任何时候什么都不能满足的人。

① 门德斯(Mendez):《逾越节初夜的仪式》;哈利韦尔:《童话》,《英国童话》,288页;哈利韦尔:《民谣和童话》,第6页。——原注

② 纳唐多(Nakondo):在斐济的巴布亚人部落。——译注

③ 威廉斯:《斐济》,1,110页。——原注

④ 兰特兰(Shortland):《新西兰的民间文学》,196页。——原注

⑤ 巴苏陀人(Basuto):南非的黑人部落群。——译注

谚语“播种月就是头疼月”，描述懒人在工作累时这样宽慰自己。谚语“小偷吃雷电”，意思是他将受到天的报应。^①西非各族人民在谚语方面如此精通，伯顿^②船长于雨期在几内亚湾费尔南多·波岛以编当地谚语集为消遣，他编了一整卷^③，其中有几百条是建立在像欧洲谚语一样高度智慧水平之上的。谚语“他脱离了剑刃，又落入刀锋”，跟我们的俗语“才离锅又入火”，或“才离大火又入烈焰”一样好。^④黑人俗语“只用眼眉当弓的人，任何时候也不能杀死野兽”，比起英国俗语“深刻的语言折不断骨”来，虽说不那么精炼，却较为形象。古时的佛教警句“醉心于敌视的人，跟下疆这种人相似，他迎风撒灰，灰飞回来，从脚到头把他覆盖住”，较为精炼而又十分俏皮地表现在黑人的谚语中：“谁撒灰，灰就飞回到谁的脸上。”^⑤谁想在当事人不在的情况下极力设法帮助调解事情，黑人们就会提出异议：“他不在这里，您不可能给他剃头。”在说疆不疆因为仆人疆疆而怪罪主人时，他们说：“骑马的人还不至于因为马疆疆而疆疆。”在谚语中表现了对忘恩负义的暗讽：“刀剑不识铁匠头（制造它的那个人）。”在另一则谚语中表现得更加有力：“当南瓜救了他们的时候（在饥饿时）他们说：‘切开它，用它作碗。’”迁移到西印度的非洲人，保留了像在下面这则谚语中所看到的这种技术，“假如狗在后面走，它是狗；假如在前面走，它是主妇的走狗”，“每一间茅屋里都有自己的蚊蝇”。

随着历史潮流的发展，谚语并没有改变它的性质，它自始至终都一直保持着它那已经确定的形式。从世界上的先进部族中记录下来的谚语和俗语，为数成千上万，并且有它丰富的内容丰富的文献。但是，即使谚语和俗语存在的区域已达到最高的文化水平，这只能说它们的发展。当然，在欧洲中世纪文化水平上，它们在教育人民方面起了非常重要的作用，但是，它们的实际发展期显然已经到了尽头了。疆万疆斯用谚语把说话的艺术提到了空前的高处，但是不应该忘记，无与伦比的桑丘的格言大部分是从遗产中取得的，甚至就在当时，谚语已经从以前的社会地位下降到遗留的地位。它们以这种形式也继续存在于现在，我们也利用着几乎同一些祖先智慧的道

① Casalis: *Études sur la langue Séchuana*. ——原注

② 伯顿(Richard Francis Burton, 1821—1890): 英国探险家、旅行记作家。1856年首次去东非地区，1858年发现坦噶尼喀湖。后来又去过西非地区和巴西、叙利亚、意大利等地，出版有三十多种旅行记。他也是《阿拉伯之夜》(*Arabian Nights*)一书的英文译者。——译注

③ R.F. 伯顿:《西非的妙语和格言》，又见魏茨: *Anthropologie der Naturvölker*, vol. ii. p. 245. ——原注

④ 相当于汉语中的“南离龙潭，又入虎穴”。——译注

⑤ 相当于汉语中的“自食其果”。——译注



留,而这些遗留构成了著名骑士之从者的极为丰富的库藏。在现代不易改作旧俗语或创作新俗语。我们可以搜集或者采用旧谚语,然而创作新谚语却是毫无生气的蹩脚的模仿,正像我们试图创作新神话或新儿歌一样。

谜语在文化史中是跟谚语一起出现的,并且是跟它长期并肩发展的,然而最后就分道扬镳了。我们领会谜语是那些必须给以十分郑重的回答的具有古老结构形式的问题,而完全不是那种具有传统问答形式之现代的、通常归结为无谓玩笑的语言游戏。司芬克斯的谜语可以作为典型。原始类的谜语可以称作悟性谜语,它在高级蒙昧人中以本地作品的形式被发现,而它的繁荣期是在文化的低级和中级阶段。虽然这类谜语的发展停留在这个水平,但是它们的许多古代范本仍然保留在现代的童话和农村日常生活中。

十分明白,为什么谜语仅仅属于原始文化的高级阶段。为了创作它们,必须掌握抽象比较的能力。除此以外,还需要相当的知识成果,以便使从郑重变为游戏的这个过程通俗化。最后,在较高的文化水平上,人们开始把谜语看作是无所谓的事情,它的发展中止了,而它仅仅为了儿童游戏才保留了下来。我们从蒙昧比较文明的各种不同社会的谜语中选出若干范例,以确切地指出谜语在人类智慧史中所处的那种地位。

下列的例证是从祖鲁人的谜语集中取出来的,这些谜语的记录带有当地居民涉及物象原理的天真的说明。问:“请猜一猜,那样的一些人是谁,他们人很多,并且站成一排,他们身穿洁白华美的衣服,跳着结婚舞?”回答:“这是牙齿。我们把它们称作站成一排的人,因为牙齿并排站着,像一些作准备以便更好地表演结婚舞的人。当我们说它们身穿洁白华美的衣服的时候,我们这样说为的是不能使人立刻想到这是牙齿,我们用指出这是身穿洁白华美衣服的人来诱使人不去想牙齿。”问:“猜一猜,谁夜里不卧床,而早晨躺下睡到日落,然后起床并工作一夜;猜一猜,谁白天不工作,而当他工作时谁也看不见他?”回答:“家畜圈的垣墙。”问:“猜一猜,谁是那个人,人们不喜欢他的笑,因为人们知道,他的笑是大恶事,笑后经常是泪和愉快的终结。人们哭泣树木哭泣,野草哭泣——在他笑的人群中全都哭泣。那个通常不笑的人笑了,说的是谁?”回答:“火灾。它被称为人,为的是使人不能马上猜出说的是什么,因为用‘人’这个词给隐藏起来了。人们举出许多事物,竞相寻求意义而忘记了特征。不能立即猜出的谜语才是好谜语。”^①

① 卡拉维(C. H. Callaway):《童话。附有英文的祖鲁人本能的传说和历史》,1868, I, 364页。——原注



巴苏陀人的谜语,是教育的一个必要部分,是使儿童为它们进行费力思考的一套练习。问题:“你们知道吗,什么东西从山顶上扔下来摔不碎?”回答:“瀑布。”问题:“什么既无翅膀又无腿,却能轻轻快地走,山河不能拦,墙也不能留?”回答:“声音。”问题:“十棵树,上面带着十块小石头,它们叫什么?”回答:“手指。”“那个小孩他是谁,既不动,又无声,白天穿得晒,夜里光溜溜?”回答:“挂睡衣的钉。”^①以东非斯瓦希里人^②部落的谜语为例,问题:“我的母鸡躺在棘丛里?”回答:“菠萝。”^③采自东非约鲁巴人^④部落的谜语,问题:“一个商妇细又长,从来不到市场上。”回答:“小船(它停在码头旁)。”^⑤

在波利尼西亚群岛,萨摩亚岛上的居民非常喜爱谜语。问题:“有四兄弟,他们随身带着自己的父亲,这是什么?”回答:“萨摩亚人的枕头,它是由3英寸长的竹棍制成的,下有四条腿。”问题:“一个白发苍苍的老汉,脚踩围墙头顶天。”答:“烟筒冒出的烟。”问:“一个人站在两条贪食的鱼中间。”答:“舌头。”^⑥(在祖鲁人中,有与此相似的谜语,其中舌头比作处在相斗争的敌对者之间的人。)下面就是古代墨西哥人的谜语,问:“什么是每个人都有的十块石头?”答:“指甲。”问:“我们由三扇门进,一扇门出,这是什么?”答:“衬衫。”问:“什么通过溪谷,身后拖着自己的内脏?”答:“针。”^⑦

在原始部落中发现的这些谜语,跟那些有时形式受到某种更新的、进入欧洲童话中的谜语比起来,完全没有自己的特色。例如,西班牙儿童们直到现在还在发问:“一个坚果,白天收走,夜晚摆出,这是什么?”答:“星星。”关于钳子的英国谚语(“腿长股斜,小脑袋,没有眼。”)是如此原始,它可能是太平洋的岛上居民们创作的。这就是同一主题的谜语,是祖鲁人的谜语之一:“白羊群在小红山上吃草,它们走到这,走到那,现在它们也不停。”另一则和阿兹特克人的谜语极为相似:“老太婆特维契特只有一只眼,有一根长

① 卡萨利斯: *Études sur la langue Bechuanas*, 1841, 91; Cassali: *Les Basoutos ou 23 années de séjour et d'observations au sud de l'Afrique*, 1859, 337。——原注

② 斯瓦希里人(Swahili);或 Wawahili。东非的黑人部落。——译注

③ 斯图尔特(Stewart):《人类心理学》,418页。——原注

④ 约鲁巴人(Yoruba);西非的黑人部落。主要分布在尼日利亚的西部和西南部,属黑格型人种苏丹类型,信奉基督教新教或伊斯兰教。——原注

⑤ 伯顿:《西非的机智和妙语》,212页。——原注

⑥ Oviedo: *Histoire du Nicaragua in Bernaux-Companis*, part 14. 216; 波拉克:《毛利人》, I, 171页。

——原注

⑦ 卡哈冈(Cahagun): *Historia de Nueva España*. VI, 178。——原注



尾巴留在她后面，她每经过坑上一次，就留下一截尾巴在陷阱里。”^①

谜语的创作到了这一阶段，即任何诗意的比较，假如这种比较不是非常隐晦和间接，经过一定的不大的重新安排，就都可能成为谜语，这则谜语的创作就与神话时代有了联系。印度人称太阳为桑塔什瓦，也就是“乘七匹马者”。在古代日耳曼人的谜语中也包含有同样的思想，在这种谜语中问道：“什么样的车子套着七匹白马和七匹黑马？”（年，它由一周的七个白天和七个夜晚驾着。）^②关于两姐妹——日和夜的希腊谜语也是如此：“两个姐妹，其中的一个生了另一个，同样的，这另一个又生那一个。”

保留着原始神话特点的克辽布洛人谜语也是这类：

一个父亲有十二个儿子，
每个又生了三十个少女，她们有双重面容，
看外表一是白，另一是黑，
虽然死亡在等待着她们，她们却全都无穷。^③

这样的问题现在也僵在古代一样地好猜中，应当把它们跟那较少一类的谜语区别开，邇类谜语，为了解开它们，必须去猜某些不相似的事件。参孙的谜语^④和一种跟它相似的斯堪的纳维亚的谜语是这类谜语的典型范例。事实是这样，丕斯特尔发现一只鸭子，它卧在它那带角牛头骨的窝里，后来他就提出了一则谜语，采用纯粹诺曼人的隐喻^⑤，描述了一头牛，它的角好像已经变成酒杯。这就是谜语的原词：“长嘴鹅很快地成长起来，为自己的雏儿高兴。它搜集木料盖住宅，雏儿们守护着切草刀（带齿的颌骨），在上面有一对能发响声的酒器（丕）。”^⑥古代神媒们的许多答案都是完全跟这类同样

① 牙齿和带线的针。——原注

② 格林：Deutsche Mythologie, 699。——原注

③ 杜利特尔：《中国人》，I, 91 页。——原注

④ 在《圣经》里，在《士师记》中，有下列关于传奇式勇士参孙的故事。有一天，参孙碰见了一只年轻的狮子。他抓住了狮子并用手把它撕成碎块。过了几天，参孙前去看狮子的尸体，见它在狮子的尸体上有一个带蜜的蜜蜂窝。他取了蜜去招待自己的亲属。在婚宴上参孙向 30 个朋友提出了他这谜语：“腐物出美味，凶猛出香甜。”这则谜语的答案只有参孙知道，因为只有他一个人了解关于狮子尸体和蜂蜜的那种场合。因此朋友中谁也不能猜中它。朋友们请求参孙的妻子向他打听答案，并在参孙说出时，他们用谜语来回答他：“什么比蜜甜，什么比狮子凶猛？”——原注

⑤ Lucian: De saltato, Ⅱ, 2。——原注

⑥ Mannhardt's Zeitschrift für deutsche Mythologie, vol. III, p. 2。——原注



地难。关于得尔福神示的故事就是这样。降示的神令杰民找一个三只眼的人来率领军队,杰民执行了这个命令,遇见了一个骑马的独眼人。^①有趣的是,这种思想重新在斯堪的纳维亚半岛上出现,在那里,奥丁向国王盖得列克提出了一则谜语:“有两个人,他们像一个人:三只眼,十条腿,一条尾巴,这是什么?”国王回答:这是骑在他那八足马斯列依普尼尔上的一只眼的奥丁自己。^②

在民族学的研究中经常发现关于遗留的学说跟风俗和习惯的研究的密切联系。然而好像未必就能过分大胆地永远说,现在已无意义的习惯就是遗留。这些习惯最初产生的时候,它们具有实际的作用,或者最低限度具有仪式性的作用,虽然在现代,即移植到新环境中,它们的最初意义已经丧失,变成无意味的了。当然,在一定的时期所产生的新习惯可能是可笑的或邪恶的,然而一般地可以说,它们具有其可以辨认出的产生诱因。正是这种注意某时遗忘意义的方法,大概一般比阐明那些愚昧的习惯全都要好,因为那种愚昧习惯有一些好像是没有可令人糊涂的。

在18世纪出版过有分量的《人类地理史》的尼基·齐麦尔曼,在谈到类似无意义的和愚昧的习惯在各个遥远国家占优势时,说:“假如两个清晰的头脑(每个本身)都能偶然遇到很好的发明或发现的话,那么更加可憎的是,如上述某种相似的蠢事可能在一个比另一个遥远的两个国家出现,于是就注意远为大量的愚人和愚钝的头脑。因之,假如在两个部族中,有发明才能的愚人最重要的和有影响的人——这在实际上是常见的,在这种情况下,两个部族就都有相似的蠢事,后来,过了若干世纪,某一位历史学家就将从这里寻找出自己的证据,来证明这些部族之一是起源于另一部族。”^③

关于人类的愚昧的严格观点,好像在法国革命时期是非常盛行的。毫无疑问,洛尔德·切斯特菲尔德^④是和上面提到的德国哲学家不相似的一个,但是,谈学习习惯的蠢理,他们两个却是一致的。他给自己的儿子提出关于宫廷礼仪的意见时写道:“例如,对英国国王鞠躬被认为是尊敬的,对法国国王鞠躬被认为是不敬的。这关于皇帝的礼节规则。东方帝王要求对他

① 格罗特:《希腊史》,II,5页。——原注

② Mannhardt's Zeitschr. I. C.——原注

③ E. A. W.: Zimmermann Geographische Geschichte des Menschen, 1778—1783, III; 见霍尔斯特(Holleston)在《不列颠协会的就职演说》,1870。——原注

④ 洛尔德·切斯特菲尔德(Chesterfield, 1694—1773):英国政治活动家和作家,著有《给儿子的信》等。——译注



五体投地地叩拜。这是规定的礼仪,而他们必须遵守,但是我十分怀疑,合理的想法和理智会能够向我们讲明,为什么规定这些礼仪。这些礼仪同样存在于这样一些阶层中:其中具有必须遵从的一些特定的习惯,虽然无论如何也不能承认它们是合理的。例如,拿举杯祝健康来说,虽然是一种普遍的习惯,但却是最荒唐的。在世界上,还能有什么比我喝一杯酒对另一个人的健康更少意义呢?当然,合理的思想任何时候也不能阐明这一点,但是,合理的思想却要求我适应这种习惯。”^①

即使探索宫廷礼仪的详情细节中的意义是十分困难的,洛尔德·切斯特菲尔德还是毫无成效地把那些详情细节作为人类缺乏理智的例子提了出来。事实上,假如请求谁用简短的语言来确定各个国家中人民同其统治者的关系,那么,他回答了人们对泰国国王鞠躬到地,他们在欧洲帝王面前单腿跪下或摘掉帽子,和像握某种打气机的柄一样紧紧地握一握合众国总统的手之后,他就能做到这一点。这都是容易理解同时又具有意义的礼仪。洛尔德·切斯特菲尔德较为成功地举出了他的第二个例子,因为举杯祝健康的习惯实际上起漶不明。但是,它跟一种古代仪式有密切联系,当然,这种仪式实际上是荒谬的,然而它的建立具有自觉的和郑重的目的,这种目的就使得不能把它归属到无意味的范畴中去。这是一种在隆重的宴会上为了向神和死去的人致敬而举行奠酒和饮酒的习惯。老年诺曼人举杯向托尔、奥丁和弗列依致敬以及在他们埋骨时向国王致敬的习惯就是这样的。这一种习惯并没有随着斯堪的纳维亚部族和日耳曼部族之转入基督教而消失。在他们中间,继续举杯向基督、圣母和圣徒致敬,而代替了异教的神和勇士,而在同样的宴会上,带有同样的呼叫:“感念上帝!”举杯向活人和死人祝福的习惯,是可以证明两种仪式的共同来源。“感念”一词同时意味着对缺席者的爱、回忆和思念。它在那些以礼拜或宴会来纪念死者的日子的名称里作为遗留而长期地被保留了下来。这些证据证明那些认为这些饮酒的仪式习惯实质上是祭祀习惯的老作家和作家是完全正确的。^②至于举杯祝活人健康的习惯,则是从远古雅利安族居住区传到现代的。希腊人在宴会上举杯互祝健康,而罗马人仿效了这种习惯。(προκίνειν,为健康祝酒干杯,古希腊

① 切斯特菲尔德:《给儿子的信》,1777,Ⅱ,68。——原注

② 尼尔坦-卡瓦里乌斯(Nylen-Cavallius): *Wärend Och Wirdane*, I, 160—170; 格林: *Deutsche Mythologie*, 52—56; 布兰德:《大不列颠民俗》, I—III卷, 1870, II卷, 314, 325页及以下部分。

人最贪酒。)哥特人^①在互相回答干杯时喊“夏尔斯”。他们互相干杯,正如我们所厌恶的《拉丁诗歌文曲集》中《好吃喝玩乐的巴巴利人之歌》一诗的第一行。这个集子中记载着5世纪左右哥特人一次宴会上的呼喊声;集子中的歌词,一个英国人至今也听不大懂:

Inter eils Goticum scapiamatziaia drincan
Non audet quisquam dignos educere versus.

但是,至于我们自己,这个表示古老宴会祝贺的“waes hael?”已不是俚俗英语,这个惯用语仍然属于我们,但已经成为一个名词。

虽然没有十分把握,一般可以推测,举杯祝活人健康的习惯在历史上跟举杯为上帝和死人祝福的宗教仪式有联系。

现在我们将让遗留论经受十分严峻的考验。我们试图借助它来阐明,为什么在现代文明社会中,存在着三类著名的习惯,它们实际上是或者是作为一种富有生气的古遗留而存在的,它们完全不可能用文明社会的观点来解释。假如用现代的实践观点来观察这些习惯,其中之一是荒谬的,其余的是不近人情的,而所有的一般说来是毫无意义的。第一类是打喷嚏时的祝词,第二类是在房屋奠基时要求以人作祭品的仪式,第三类是反对拯救溺水者的偏见。

在解释关于打喷嚏的习惯的时候,必须注意原始社会中的居统治地位的观点,在另一章中将对这种观点作详细的讲述。正如人们以为人的灵魂能够出入人的身体那样,人们认为其他精灵,特别是那些好像进入病人体内,制服他并用疾病来折磨他的精灵也是这样。这种思想跟打喷嚏的联系,在文化较少的民族中,在祖鲁人那里最显著。祖鲁人确信死人的善的和恶的精灵在人们头上飞翔,给他们以善和恶,在梦中告诉他们,进入他们体内并让他们生病。这就是卡拉韦博士所搜集的当地人证言的简要叙述。

当祖鲁人打喷嚏时,他就说:“我得福了。伊德赫洛兹(祖先之灵)现在跟着我。他向我走来了。我应当尽快地赞美他,因为这是他在让我打喷嚏!”于是他就赞美死亡亲属的灵魂,请求他们为牲畜和妻子祝福。打喷嚏是病人将痊愈的标志。在打喷嚏时他感谢祝贺,说:“我获得了我所缺乏的

① 哥特人(Goths):日耳曼人的东支。公元初分布在波罗的海南岸维斯瓦河口地区。后分为东哥特人和西哥特人。东哥特人加入匈奴人的联盟,西哥特人进入罗马帝国境内,走上各自发展的道路。——译注



那种幸福。请继续对我表示好意！”喷嚏提醒人，他应当赶快叫自己部族的伊唐戈（祖先之灵）。正是伊唐戈让人打喷嚏，在喷嚏中他可以看见伊唐戈在跟着他。假如人生病了而没打喷嚏，到他这里来的人就问他打喷嚏了没有；假如他没有打喷嚏，就开始可怜他，说：“病重啊！”假如儿童打喷嚏，人们就对他说：“长大！”这是健康的标志。按照某些当地人的话说，喷嚏在黑人中提醒人，伊唐戈进入他的体内同他在一起。祖鲁人的占卜者和巫师力求常打喷嚏，并认为这说明精灵在场；他们颂扬那些精灵，称为“玛卡兹”（即神）。

阿马科萨人^①部落的黑人是从一种宗教转变为另一种宗教的这类习惯的大可注意的例子。阿马科萨人通常在打喷嚏时呼叫自己成神的祖先乌奇克梭，而当其变为基督教之后就开始说：“救世主，照顾我！”或：“天地的造物主！”^②根据记载，在非洲的其他地方也有类似的概念。托马斯·布罗恩^③转述一个著名的故事：莫诺墨塔普国王打一个喷嚏时，就呼喊祝福，口口相传，传遍全城。但是应当提醒他，根据最初讲述这个故事的高底诺斯^④的话，那个就变成：当时国王饮酒，咳嗽或打喷嚏。^⑤大陆另一面的较晚的故事，就和我们的主题比较接近了。在几内亚，在上世纪，当长官打喷嚏的时候，所有在场的人都跪下，吻地，鼓掌并祝愿他一切幸福和平安。^⑥在另一种思想指导下，旧加拉巴尔^⑦的黑人们有时在儿童打喷嚏时喊：“驱开你！”同时他们做一种手势，好像排除某种邪恶的东西。^⑧

在波利尼西亚群岛，打喷嚏时的祝词也是非常流行的。在新西兰，儿童打喷嚏时以发誓来预防恶事。^⑨在萨摩亚人中，打喷嚏时在场的人都说：“必定健康！”^⑩在汤加群岛，在准备上路的时候打喷嚏，被认为是最不祥的预

① 阿马科萨人 (Amakosa)：南非的黑人部落。——译注

② C. H. 卡拉维：《阿马祖鲁人的宗教习俗》，1868—1870，64，222—225，263 页。——原注

③ 托马斯·布罗恩 (Thomas Browne, 1605—1682)：以自己的劳动为荣的英国医生，他反对于人的机体结构和运动的流行的迷信。——译注

④ 高底诺斯 (Godignus, 1559—1616)：或高吉努斯，葡萄牙的神学者。——译注

⑤ Godignus: *Vita Patris Gonzali Sylvestris*, 1616, II, X. ——原注

⑥ 包斯曼 (Bosman)：《几内亚》，图十八；见平克顿，卷 16，475 页。——原注

⑦ 旧加拉巴尔 (Old Calabar)：非洲几内亚沿岸的部分，在旧卡拉巴尔河流域。——译注

⑧ 伯顿：《西非的风俗和习惯》，1865，373 页。——原注

⑨ 霍兰德：《新西兰的民间文学》，131 页。——原注

⑩ 特纳：《波利尼西亚》，348 页；威廉斯：《传教事业》，I，250 页。——原注

兆。^①美洲生活中的有趣味的例子,是有关于黑尔南多·德·梭陀^②在佛罗里达州进行著名考察时,土著首领向他回拜中的事情。“当还是这个事情发生的时候,酋长古阿垂阿打喷嚏。同他一起来并雇客厅墙坐在西班牙人之间的人们,全都突然低头,耸肩摊开两手,又放下它们,做出各种其他表示深深的祝福和极大尊敬的姿势,祝贺古阿垂阿说:‘太阳守卫你,保护你,给你幸福,救援你。’以及其他想起来的这类话语。这些祝词的嘈杂声长久不息。在这种情况下,感到惊异的总督对伴随他的文武官员们说:‘全世界都一样,不对吗?’西班牙人指出,在这种野蛮部族中,应当保存同样的礼仪,或者甚至比那些认为自己较文明的蛮族还要多。因此,可以认为这种祝愿的方法对一切部族来说是自然的,完全不是像通常所说的是什么传染疾病的余害。”^③

在亚洲和欧洲,关于喷嚏的迷信观念长期在许多部落和国家广泛流行。^④在从希腊和罗马的古典时代传到这里来的说法中,下列的说法是最具有特征性的:忒勒玛科斯^⑤在《奥德修纪》的吉利的喷嚏^⑥;一个战士的喷嚏和传遍整个队伍的赞美上帝的喊声,色诺芬称作是吉利的预兆。^⑦亚里士多德认为,人民把喷嚏看作是神圣的;希腊的讽刺性短诗嘲讽长鼻子的人,说当他打喷嚏的时候不能同时说:“救救吧,宙斯^⑧。”因为喷嚏的声音太远,这

① 马塞涅尔:《汤加群岛》, I, 456 页。——原注

② 黑尔南多·德·梭陀(Hernando de Soto, ? —1542):西班牙派往佛罗里达的征服者,彼萨罗(西班牙派往秘鲁的征服者,曾任秘鲁总督)的同伴。——译注

③ Garcilaso de la Vega: *Hist. de la Florida*, vol. III, ch. xli. ——原注

④ 在关于这一问题的专题论文中,特别是见托马斯·布罗里: *Pseudodoxia Epidemica* (世俗谬见), 第4册, 第9章; 布兰德:《民间古代风习》, 卷3, 119页, 等等; R. G. 哈利伯顿(Haliburton):《关于人类史的新材料》。哈利法克斯(Halifax), N. S. 1863;《不列颠百科全书》(第5版)“打喷嚏”条; Wernsdorff: *De Ritu Sternutantis bene precandi*, Leipzig, 1741; 又见格林: *Deutsche Mythologie*, 1835, 1070页, 附注。——原注

⑤ 忒勒玛科斯(Telemachus): 又译特里曼珠。希腊神话中的伊塔刻岛国王、荷马史诗中的主人公之一的俄底修斯(奥德赛)的儿子,长大后,协助流浪20年后归来的父亲,杀死了所有向他母亲的求婚者。——译注

⑥ 希罗多德: *Historia*, 歌XIV, 诗541。——原注

⑦ 色诺芬:《远征记》, 目, 2, 9页。——原注

⑧ 宙斯(Zeus): 希腊神话中的最高的天神, 是众神和万民的君父。他常驻地是奥林匹斯山。按古代希腊人的宗教观念, 宙斯主宰一切天象, 首先是雷电、风雨、四时之序, 他还主宰人间的善恶, 确定社会秩序, 赐给人间法律, 建立王权。他在荷马史诗中是一位威严的全能的统治者。——译注

样做为的是让宙斯能够听见喷嚏的声音；佩特罗尼乌斯·阿尔比特尔^①提到向打喷嚏者说“萨里维”（祝你健康）^②的习惯；普林尼问道：“为什么我们祝贺喷嚏？”关于喷嚏，他——就连提比略·凯撒也——指出，最愚昧的人要求遵守这类习惯。^③在东亚常常发现打喷嚏时的这种习惯。^④在印度人中，当有人打喷嚏时，在场的人都说：“祝精神健旺！”而这个人回答说：“和你们一起！”这是不祥的预兆，随便说一说，土格教徒^⑤对它极为注意，于是就前去捉人来进行他们的血祭。它甚至也迫使他们放掉被捉住的旅客。^⑥

在打喷嚏时犹太人的成规是说：“托比姆，查依姆！”——“生活幸福！”^⑦伊斯兰教徒在打喷嚏的时候说：“赞美安拉！”朋友们用相当的话来祝贺他。凡是在伊斯兰教流行的地方，这种习惯就一代一代地传下去。^⑧经过中世纪的欧洲，它传到了现在。例如，在中世纪的德意志是这样来看待喷嚏的：“异教徒不许打喷嚏，因为在这个时候要说：‘上帝啊保佑！’”我们在打喷嚏时说：“上帝保佑你！”^⑨下列的诗（1100）可以作为英国的例子，从这些诗中可以看出，英国的成规“祝您健康！”同样也是用来预防那种由于喷嚏而可能发生的疾病：

E pur une feyze esterner
Tantot quident mal trouet,
Si uestbeil ne diez aprez.^⑩

喷嚏一打响，
快说“祝健康”，
否则会不祥。

① 佩特罗尼乌斯·阿尔比特尔(Petronius Arbiter, 公元前1世纪): 罗马作家, 传到现在的作品有生活小说《讽刺篇》的片断。——译注

② Petrus Damianus: *Vita S. Odilonis*, 98; Bolland: *Acta Sanctorum*. ——原注

③ Pliny: *Naturalis Historia*, XXII, 5. ——原注

④ Noël: *Dictionnaire des Origines*; Migne: *Dictionnaire des superstitions*; A. Bastian: *Die Völker des Ostlichen*, B-de 1—6, Leipzig 1866—1871, II, 129. ——原注

⑤ 土格教徒(Thugs): 印度的一种凶恶教派, 他们拿人作牺牲来祭祀凶恶之神加里。他们将人偷走, 让这些入伏倒在路上, 当其狂放嗜饮时就扼杀。——译注

⑥ Ward: *Hindoo*, I, 142; Dubois: *Peuples de l'Inde*, I, 465; Sibly: *Occult Sciences*, 120. ——原注

⑦ Buxtorf: *Lexicon Chaldaicum*; Tiedtmann: *Sprichwörter deutsch-jüdischer Vorzeit*, 1860. ——原注

⑧ 莱恩:《近代埃及语》, I, 282页。——原注

⑨ Grimm: *Deutsche Mythologie*, 1070, 1110. ——原注

⑩ 韦奇伍德(Wedgwood):《英语语源词典》, 参看“Wassail”(祝酒)。——原注

在从法文译出的《礼貌规程》中我们读到：“假如他的阁下（领主）打喷嚏，您不应当扯开喉咙喊：‘上帝保佑您，先生。’而是摘掉帽子，恭敬地向他鞠躬，并低声诉说这种祝愿。”^①众所周知，再领洗派和教友派^②信徒们，无论这些，也无论其他的祝词，都抛弃了，但是，它们仍然保留在英国上层和下层阶级优良习俗法典中，最低限度是在 50 年前或其左右，就是在现在它们也没有被遗忘。打喷嚏时的贺词和祝愿现在也还可以在欧洲德、意等各国听到。

这些荒谬习惯在许多世纪中继续存在，对那些富于求知欲的研究者来说是一个谜，这毫不奇怪。传奇的拙劣作者们特别在这些习惯上卖弄才智，他们那些探求历史解释的意图在希腊人、犹太人和基督教徒们的哲理性的神话中留下了印记。在希腊传奇中，普罗米修斯当生命的第一个标志赋予打喷嚏的时候祈祷保留他的人造的人；在犹太传奇中，当一个人打喷嚏的时候，雅科夫祈祷灵魂不要像以前发生过的那样离开这个人的躯体；在天主教的传奇中，教皇格列高利九世^③在那些空气是如此致命，以至谁打喷嚏，谁就因之丧命的日子里，祈祷防止疫病。根据由这些想像性的事件而编出的传奇，就产生了打喷嚏的公式。

指出跟打呵欠有关的一系列相应的观点和习惯对于我们的目的是更加重要的。祖鲁人认为经常打呵欠和打喷嚏是被恶魔魅住了的征候。^④印度人在打呵欠时要攥大拇指，而且是攥另外一个大拇指，并几次地呼叫某位神——例如拉美的名字；轻视这种仪式，就是如杀死婆罗门一样大的罪恶。^⑤波斯人认为打呵欠和打喷嚏是被恶魔所魅。在伊斯兰教徒中，当打呵欠时，就用左手掩口并且说：“安拉，保护我躲过该死的恶魔！”一般按照伊斯兰教徒的观点，应当避免打呵欠，因为魔鬼有跳入打呵欠者口中去的习惯。^⑥大概

① 布兰德(Brand):《大不列颠民俗》，I—III卷，1870，III，126页。——原注

② 教友派：亦称“贵格会”或“公谊会”。基督教新教宗派之一。因该派教徒互称“朋友”而得名。17世纪中叶由英国人福克斯所创。提倡和平主义，反对一切战争和暴力。——译注

③ 格列高利九世(Pope Gregory IX, 1142—1241)：罗马教皇(1227—1241)，巫术发展过程中的帮助者。——译注

④ 卡拉维：《祖鲁人的谚语》，263页。——原注

⑤ Ward: *Hindooes*。——原注

⑥ 莫里(Maury):《巫术》，302页；莱恩：《近代埃及语》。——译注

犹太人的谚语“不要向恶魔张口”的意义就是如此。约瑟夫·弗拉维·叶俩查尔^①的故事也属于同样的观点范畴。约瑟夫·弗拉维看到，一个名叫叶俩查尔^②的犹太人，在韦斯巴芗^③时代医治好了中魔的人们，从他们身上通过鼻孔揪出了魔鬼。他是借助于一个带有小柄的指环来这样做的，那个小柄具有神秘的力量，所罗门^④提到过它。^⑤关于美撒里昂教派的故事——这个教派的人用吐和擤来驱除那些能够在呼吸时进入鼻子^⑥的恶魔，关于通过病人的鼻孔来驱除魔鬼的中世纪以符咒为业者的证据^⑦，在现在也还在的罗尔遵守的习惯，即在打呵欠时画十字，使某种恶瘤不致通过口进入体内^⑧；所有这一切都包含着同样的观点。

在把祖鲁人的观点跟世界其他地方的部落的观点相比较的时候，我们就遇到了一种关于打喷嚏是由于妖魔在场的鲜明观念。显然，这也是解决全部问题的真正钥匙。这一点很好地阐明了哈利伯顿^⑨关于民间的克尔特人信仰的问题，这种信仰表现在一些流行的说法中。根据这些说法，打喷嚏的人可能被菲里^⑩拖走，要是菲里的力量不在某种呼声如“上帝保佑你”^⑪中遇到阻力的话。在冰岛民间传奇中可以找到和这种关于打呵欠的概念相当的东西。在这个传奇中，变成了美丽的女王的蒂罗尔^⑫（小山魔）说：“我打一个小呵欠，我就变成一个美丽的小姑娘；我打半个呵欠，我好像一半变为蒂罗尔；我打一个整呵欠，我就完全变成了蒂罗尔。”^⑬

虽然关于喷嚏的迷信观念远不是普遍遇到的，它在高级阶段之相当广

① 约瑟夫·弗拉维·叶俩查尔(J. F. Eleazar, 37—95)；罗马犹太作家，犹太独立战争的参加者和这一战争的史学家。——译注

② 约瑟夫·弗拉维·叶俩查尔讲述那位“狂想症医师”。——译注

③ 韦斯巴芗(J. F. Vespasian, 69—79)；罗马皇帝。——译注

④ 所罗门(希伯来文 Shelomoh)；原意为“平安的”、“和平的”。古代希伯来统一王国国王(公元前10世纪)。据《旧约全书·列王纪》载，大卫死后接王位，治下为犹太昌盛时期，以智慧著称。——译注

⑤ Brecher: *Das Transcendentale im Palmud*, 168; 《孟加拉亚洲学会会刊》，Ⅷ，2—5页。——原注

⑥ Migne: *Dictionnaire des superstitions*. ——原注

⑦ A. Bastian: *Der Mensch in der Geschichte*, B-de 1—3, Leipzig, 1860, II, 115, 322. ——原注

⑧ Wuttke: *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, 1860. ——原注

⑨ 哈利伯顿(Thomas Chandler Haliburton, 1796—1865)；加拿大英语作家，后迁居英国。著有《新斯科舍编年纪事》(1829)等。——译注

⑩ 菲里(fairies)；西欧神话中的仙女，有的给人们带来幸福，有的带来灾难。——译注

⑪ 哈利伯顿著作中的引文。——原注

⑫ 蒂罗尔(Tiror)；奥地利西南的州，大部为阿尔卑斯山地，这里指山的精灵。——译注

⑬ 鲍威尔(Powell)和马格努森(Magnussen)：《冰岛传说》，118页。——原注

泛地流行却仍然是众所周知的。确定这种流行在何等程度上是由于各不同国家的独自发展而产生的,它在何等程度上是一个部落传到另一个部落的结果,以及它在何等程度上是祖先的遗产,是极为有趣的。在这里我们想只是证实,它在最初发生时不是某种偶然的没有任何意义的习惯,而是一定信念的表现。^①现在祖鲁人的毫不含糊的证据跟那种从其他部落的迷信和民间迷信传说中得出的结论相符。这就允许把关于喷嚏的观点和习惯同古代魔术师关于下面这种有潜人力和制服力的妖魔的观念联系起来,这种妖魔被认作是善的或恶的,人们就以关于喷嚏的观念来对待它。在现在欧洲存在的古代成规的残余,好像是下面这种时代的无意识的回声,那种时代对喷嚏的解释还不是依靠生理学,而是停留在“神学的阶段”^②。

在苏格兰流行一种迷信,偏地方传奇把史前期古代的建筑归之于他们的那种皮克特人^③一样,用人血来浇灌他们建筑的基础。传说说,甚至圣柯龙巴认为必须把圣墓活埋在他建寺院的地基下,以便安慰地下的妖魔,因为这些妖魔在夜里会毁掉在白天建筑的东西。不久以前,在1843年,在德意志,当时在哈勒建立了一座新桥,在民间风传必须把一个小孩子放在桥内。墙或桥为了基础坚固,需要人血或埋人的牺牲,这种宛如宗教一样的观点,不仅是作为欧洲的民间迷信而广泛流传,而且也真正实行。作为一种历史事实,已被许多国家的地方记事和传说所证实。

例如,当1463年需要修建诺加特^④的堤时,农民们遵照往那里扔一个活人的意见,据说,灌醉了一个乞丐并把他埋在了那儿。在丘林根^⑤传奇中说,为了把利本斯钦^⑥的城堡建造得坚固而不可摧毁,花了很多的钱从一位母亲那里买来了一个孩子砌在了墙内。在砌孩子的时候,他在吃馅饼。当石匠着手工作的时候,故事继续说,孩子呼唤母亲:“妈妈,我还看得见你。”后来,稍过片刻,“妈妈,我还看见你一点。”而当石匠用最后一块石头来堵塞他的时候,他大喊,“妈妈,现在我已看不见你了。”按照传奇的话说,哥本哈根城墙几次随建随毁。最后,把一个无辜的小女孩置于一个摆满食物和玩具的

① 关于喷嚏发生在特殊情况下的解释,如发生在左边、右边、早晨等,参考 Plutarch: *De Genio Socratie*, 等等。这里不考虑这些特殊情况,因为它们属于一类的预兆、占卜、预言。——原注

② 亦即当时打喷嚏获得了宗教的解释。——译注

③ 皮克特人(Picta):古时居住在苏格兰地区的野蛮民族。——译注

④ 诺加特(Nogau):德国的一个村庄名。——译注

⑤ 丘林根(Thuringian):日耳曼。——译注

⑥ 利本斯钦(Liebenstein):德国图林根盆地的门户。——译注

桌子后边,在她一边玩一边吃的时候,12个石匠就在地面上建造穹隆,后来,在音乐轰鸣之下,城墙建立起来了,并且从那时起,它就永远牢固地耸立着。意大利传奇说阿尔塔^①上的桥,在没有把建筑者的妻子放到它里面的时候,它经常毁坏。她在死的时候发了誓,从这时起,桥就害怕得像花茎一样地颤抖了。

斯拉夫的大公们,为了建筑内城,按照古代异教的习惯,驱逐人们,以便捉住遇到的第一个孩子,把他砌在建筑的墙内。塞尔维亚的传奇讲述着,三个弟兄商定建筑一座斯加得拉城堡,然而一年年地过去,山妖或水妖把三个石匠白天建造的成果在夜里给破坏了,不得不用人作牺牲来慰藉这个敌人。这个牺牲者应该由三个妻子中第一个给他们送饭来的那个妻子充当。三个弟兄全都发誓对自己的妻子保守这个可怕的秘密,但是两个大的背叛了誓言,预先告诉了他们的妻子。小弟弟的妻子毫不怀疑地来到了建筑工地,于是就把她砌在了墙内。但是她恳求在那里留一个小孔,以便她能够给她的婴儿喂奶,于是他们就在12个月中把婴儿带来给她。一直到现在,塞尔维亚的妇女们还常到这位善良的母亲墓旁来,到城墙静静地流着的水泉旁来,这个水泉由于杂有石灰质而和奶很相像。最后,是关于沃尔其盖林的英国传奇。当基石不能被没有父亲只有母亲生的婴儿的血浇灌的时候,沃尔其盖林就不能建成自己的塔。

正如在牺牲史中所常有的那样,我们在这里也遇到了牺牲的替代物。大家都知道,例如,在德意志的城墙内堵塞的空墓;埋在丹麦祭坛下的羔羊;人的墓地,其中首先埋葬的是活马。在现代的希腊,这种观点的显著遗留是这样的一种迷信:谁要在放第一块奠基石之后经过这个新建筑物,谁就要在这一年里死亡。因此,石匠们在这第一块奠基石上杀一只羔羊或黑公鸡作为替代物。以同一观念作基础的德意志传奇,讲述着干扰建桥的恶魔。人们许给它一个活人,然而食言了,让一只公鸡第一个过桥。一个德意志民间迷信说,在进新房之前,最好放一只猫或狗进去。^②

① 阿尔塔(Arta):意大利境内的一条河。——译注

② W. 司各特(Scott):《苏格兰边鄙诗歌集》;福布斯·莱斯利(Forbes Leslie):《苏格兰的古代民族》,卷1,194页;Grimm:《Deutsche Mythologie》,pp. 972, 1095;Bastian:《Menach》, vol. I, pp. 92, 407, vol. III, pp. 105, 112;鲍林(Bowring):《塞尔维亚民间诗歌集》,64页。《自然》现代著作集第一版评论,1871年6月15日,含有下列内容:例如,没过多久,莱姆图就被告发,说他在斯通利的一座桥的基石上雕出了一个很可惜的人的塑像;还有人告发在基石上雕刻出了八个可憎的人的塑像。这种控告本身令人难以置信,但这件事确实发生过,这说明古老的传统仍然在起作用。——原注

这一切都迫使我们承认,我们面前不只有时常重复和改变的神话主题,而且有在口头和书面的传说中保留下来的关于血腥的野蛮仪式的回忆,这种仪式不仅在古代实际存在,而且在欧洲历史上也曾长期保持。假如我们观察一下文化较低的国家,我们就会发现,这种仪式保持到现在并且十分明显地具有这样的目的:或者用牺牲来慰藉地上的妖魔,或者把牺牲本身的灵魂变为庇护的鬼神。

在非洲,在加拉姆^①,在新的稳固移居的正门前通常活埋一个男孩和姑娘,以便使稳固成为不能攻破的。这种习惯是在某个时候由一位班巴拉^②暴君在广泛的范围内实行的。在大巴萨姆^③和雅利布^④,这些牺牲是在房屋或村庄奠基时普遍采用的。^⑤在波利尼西亚,威廉·埃利斯^⑥听到过这种习惯,下面的事实就是它的例证:玛瓦殿堂之一的中间立柱就是建立在牺牲的人体之上的。^⑦在加里曼丹岛上,在米拉纳乌的达雅克人中,一位旅行者下面是事实的见证人:在建造大房子的时候为第一根柱子挖了一个深坑,那根柱子就用绳子悬在它上面。把一个女奴姑娘放进坑中,并且依照这个信号割断了绳子。巨大的柱子掉入坑内,把姑娘砸死了。这是以生灵作牺牲。圣约翰^⑧看到过较温和的仪式形式:当库奥普的达雅克人的头人在自己房子的旁边立一根高杆时,在为杆子准备好的坑中扔进一只小鸡,这杆子必须压住它。^⑨

南亚较有文化的部族现代还保留着房屋奠基时的牺牲仪式。一个17世纪的日本故事提到了一则迷信,好像是一堵墙,建在自愿作牺牲的人体上,

① 加拉姆(Galam):塞内加尔河上的黑人国家。——译注

② 班巴拉(Bambarra):西苏丹(非洲)的一个国家及其居民。——译注

③ 大巴萨姆(Groot Bassam):几内亚湾一个城市,在象牙海岸。——译注

④ 雅利布(Yarriba):几内亚(西非)的地区。——译注

⑤ Waitz: *Anthropologie der Naturvölker*, II, 197. ——原注

⑥ 威廉·埃利斯(William Ellis, 19世纪):传教士,波利尼西亚研究者,著有《在社会群岛和珊瑚礁岛八年生活中对波利尼西亚之研究》。——译注

⑦ Ellis: *Polynesian Researches* 1829, I, 346; Tyke: *Anahuk*, II, 39. ——原注

⑧ 圣约翰(S. John, 19世纪):研究印度尼西亚的英国学者。——译注

⑨ St. 约翰:《远东》,卷1,46页;见 Bastian, vol. II, p. 407. 我感谢 R. K. 道格拉斯先生,他提供了一个关于以牺牲奠基的一种意义的极好的例子,这个例子来自一本中文书(《占卜宝典》):“开始建房以前,工人必须祭祀那个地方的土地神、树木神。如果木匠特别修建建筑物,他们还在柱子下放一活物,把柱子立在上面。为了放出邪魔鬼物,先拿斧头敲击柱子,边敲边唱:

很好,很好,

住在里面,

永远温饱。——原注



用这种方法来防各种不幸。因此,当开始建筑大墙的时候,某一个不幸的奴隶自愿作基础,躺在准备好的坑中,堆积在坑上的重石把他砸死。^①在德纳赛林^②,在20年前建造新城塔瓦^③的城门时,梅森^④从一位目击者那里听说,在每一个为立柱准备的坑中都抛进了一个犯人作为给庇护的魔鬼的牺牲。由此可见,这类关于为了庇护的魔鬼而埋在曼德勒^⑤门下的人的牺牲的故事,关于淹死在比尔曼沟壕中以便使沟壕坚固的王后的故事关于其一块块的尸体埋葬在塔东格城堡^⑥下,使之不可接近的英雄的故事——所有这些故事,是关于实际存在之地方习惯的历史形式或神话形式的回忆。^⑦甚至在英国领土上也有这种情形。当萨拉-宾公^⑧在旁遮普建筑希维尔-考特堡垒的时候,东南堡垒的基础几次毁坏,因此公^⑧就去向占卜者求救。占卜者开导他说,不杀一个独生子,就不能保持住陵堡。因此,就把一个寡妇的独生子拿来作了牺牲。^⑨这一切清楚地证明,丑恶的仪式,它们哪里是仅仅作为模糊的回忆保留在欧洲,它们还在非洲、波利尼西亚和亚洲,在那些假如不是按年代,那么就是按其发展阶段作为最古文化阶段之代表的社会里,仍然发挥着、保留着其古代的作用。

华特·司各特在其《海盗》中讲述着小贩勃列依斯,他在船舶遇难之后帮助拯救落水海员的莫尔达翁特。勃列依斯指出了这种行为的鲁莽性,表现了苏格兰人的古代迷信。小贩说:“您莫不是发疯了?您这样长期居住在苏格兰岛上,还想去救溺水者?您难道不知道,假如您救活他,那么他就必定使您受到某种可怕的危害?”假如这种残忍无情的迷信只是在一个苏格兰岛上发现,那么还可能这样设想,它发生于某一个地方,而其发生的原因现在还不可能加以解释。但是当类似的迷信,也在北群岛^⑩的居民中,也在多瑙河上的船家

① 平遥:《航海与旅行》,Ⅷ,623页。——原注

② 德纳赛林(Tenasserim):印度一地区名,与缅甸接近。——译注

③ 塔瓦(Tavoy):德林达伊的一座城市。——译注

④ 梅森(Mason, 19世纪):在印度的英国传教士,著有有关克伦人和其他地方部族的著作。——译注

⑤ 曼德勒(Mandalay):又名瓦城,缅甸故都。全国第二大城,曼德勒首府,位于伊洛瓦底江中游东岸。——译注

⑥ 塔东格城堡(Fortress of Thatong):缅甸的一座重寨。——译注

⑦ A. Bastian: *Die Völker des Ostlichen Asien, Studien und Reisen*, B-de 1—6, Leipzig 1866—1871, I, 193, 214; II, 91, 270; III, 116; 雷伯茨:《东方图景》,283页。——原注

⑧ A. Bastian: *Der Mensch in der Geschichte*, B-de 1—3, Leipzig 1860 III, 107。——原注

⑩ 基尔岛(Kilda Island):圣岛,赫布里底群岛最西的一个岛。——译注

中,也在法国和英国的海员中,甚至在欧洲范围以外的地方,在文化较低的部族中遇到的时候,那么就已经不能用某些地方性的臆造来解释类似的事态。应当努力研究某种流传非常广泛的有关于低级文化的迷信。

印度人不去拯救一个淹没在神圣的恒河中的人,马来群岛的居民们同样以这种残酷的态度来对待溺水者。^①在原始的堪察加人^②中,这种禁止具有最完美的形式。克拉什宁尼柯夫^③说,他们认为拯救溺死者是个大错误,因为谁救了他,谁以后就遭淹死。^④施切列尔^⑤的故事更加不凡,大概也不过是属于牺牲真淹死的那种情况。他说,假如一个人不管怎样偶然跌入水中,那么对他来说,从水中爬出就是大罪过;假如他是自愿淹死,他又自救不死,就是作孽。谁都不准他进自己的屋子,不同他谈话,不给他食物或妻子,认为他是死人。假如一个人落入水中,即使有其他一些人在场,他们不但不帮助他在水中爬出,恰恰相反,还用用力击沉他。这些蒙昧人逃离了火山,因为那里好像住着恶魔,它们在为自己煮食物。正是同样的原因,他们认为在热泉中洗澡是罪过,并且怀着恐惧相信有海妖,它有鱼的外形,他们称它为米特克。^⑥

毫无疑问,这种堪察加人的嚙灵论的信仰,是他们关于拯救溺死者的迷信的源泉。甚至在现代欧洲也可以找到这种信仰的残余。在波希米亚,正如不太旧的报道(1864)所说,渔人们不愿从水中拖出溺水的人。他们害怕,为的是让水怪不阻碍他们捕鱼,一有机会不把他们自己淹死。^⑦这种对于反对拯救水魔的牺牲之偏见的解释,取自世界各国的许多事实可以证明。例如,在研究牺牲的习惯时发现,通常把牺牲带给井、河、湖或海的方法,只不过是把物品、动物或人扔到水中,水应当自己或通过在水中生活的魔怪占有他们。蒙昧和文明时代的许多迷信证明,偶然溺死的人正是这种水的牺牲品。

在印第安人中,苏人^⑧克瑞赫,水中的妖怪,在急流中激流处溺死其牺牲。^⑨在新西兰,土著相信,像是一个巨大神奇的爬行怪物,叫作塔尼夫卡,

① A. Bastian: *Der Mensch in der Geschichte*, B-de I—3, Leipzig 1860, III, 210, 668; II, 318.

——原注

② 堪察加人(Kamchadal):即堪察达尔人。——译注

③ 克拉什宁尼柯夫(S. P. Kracheninnikow, 1713—1755):俄国科学院院士,堪察加半岛研究家(1736—1741),著有《堪察加地理记》一书。——译注

④ Kracheninnikow: *Description du Kamtschatke* (Voyages en Sibirie, v. II, p. 72). ——原注

⑤ 施切列尔(G. Steller, 1709—1745):俄国科学院院士,堪察加研究者。——译注

⑥ Steller: *Reise von Kamtschatka nach Amerika*, 1793. ——原注

⑦ Grahmann: *Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen*, 12. ——原注

⑧ Eastman: *Dahcotah*, 1849, 118, 125. ——原注

居于河的弯曲处,说那些溺水者是这些怪物把他们拖下去的。^①暹罗人害怕普纽卡,或水怪,它抓住游泳者并把他带到自己的住所去。^②在斯拉夫人的领土上,这个总是变成溺死人的“托皮列克”^③了。^④在德意志,当有人溺水时,人民就回忆起自己祖先的宗教,于是说:“河魔需要它每年的牺牲。”或者更简单些——“尼克斯^⑤抓去了他。”^⑥

Ich glaube, die Wellen verschlingen,
Am Ende Fischer und Kahn;
Und das hat mit ihrem Singen
Die Lorelei gethan.

十分明显,由此观点看来,拯救溺水者,也就是从水怪的魔爪中把牺牲夺回来是向那个未必能够报复的神的狂妄挑战。在现世界,反对拯救溺水者的偏见几乎或者完全消失了。但是转人民间迷信和诗作中的古代残余观念,仍然表明了原始观点和从古风中遗留下来的习惯之间的显著联系。

随着世界社会的向前发展,最重要的观点和行为可能渐渐地变成为纯粹的遗留。它们的最初的意义逐渐消失了,每一代记得它的越来越少,最后,直到现在它还没有完全为人民所遗忘。后来,民族学努力把点点滴滴零散的或遗忘了的材料连在一起,或多或少有成效地恢复这种意义。儿童游戏,民间俗语,荒谬的习惯,可能在实践上是并不重要的,但是从哲学的观点来看,它们没有丧失意义,因为它们跟古代文化的最富有教益的阶段之一有关。某一种人的丑恶而残酷的迷信可能是原始野蛮人的遗留,同时,教育对这种人来说,就如同对于莎士比亚式的狐狸一样:

不管怎样教导它,爱抚它,也不管怎样保护它,
它仍将保持其祖先的原始的狡猾。

① 泰勒:《新西兰》,1870,48页。——原注

② A. Bastian: *Die Völker des Ostlichen Asien*, Studien und Reisen B - de 1-6, Leipzig 1866-1761, III, 34. ——原注

③ 托皮列克(Topielec):意译为“潜水鬼”。——译注

④ Hanusch: *Wissenschaft des Slavischen Mythen*, 299. ——原注

⑤ 尼克斯(nix):德语,意译为水怪。——译注

⑥ Grimm: *Deutsche Mythologie*, 1835, 462. ——原注

第四章

文化遗留(续)



巫术——文化较高的社会更加重视较低社会的魔法力——以联想为基础的魔法行为——预兆——预言，预报等——梦占卜——棍卜，指纹术，手相术等——用纸牌占卜等——占星术——魔法长期存在的思想条件——遗留转为重兴——在蒙昧人中开始、在野蛮人中继续的魔法；魔法的衰落，魔法在古代中世纪欧洲的复兴；魔法的实施与否属于早期的文化范畴——关亡召鬼术是早期文化阶段的产物，它与魔法有着密切的联系——敲击和写字的精灵——灵魂升空——被缚神巫们的表演——研究遗留的实际意义

一些遗留的观点，在特定的社会条件之中，逐渐变得互相分离，最终倾向于互相抵触，对这些观点加以考察，也许通过一种最荒唐的幻想的历史的认识才能了解其中的大部。这种幻想曾经迷惑了人类，那就是魔法的信仰。若以民族学的观点来看待这种神秘力的科学，我将举出这种学科分支的一些例证，用以说明精神文化的进程。魔法在历史中的地位，简言之如下：它按其基本原则来说乃是著名的文化阶段之最低阶段。那些很少参与世界智能发展的低等种族之间，魔法还完全有效地保留着。从这种水平开始，对它还可以向上追溯，因为蒙昧人的许多手段和习惯毫无重大改变地、远远地继续保留着它的地位。随着时间的流逝，新的手段发展起来了。然而就是这种新旧的混合物在新的文化民族中或多或少地保留着。但是，在那些进步的社会习惯于把自己的意见服从越来越确切的以实验为基础的检验的时代，神秘行为下降到纯粹遗留的地步，在我们的环境中，我们也可以发现它的处在这种状态中的大抵分。

现代教育发达的社会，把神秘行为作为受鄙视的迷信而抛弃了，实际上已经认为魔法是低级文化的产物。我们发现，这一正确的观点在那些教育



水平的发展还没有到足够能抵消对魔力的信仰的民族中间也无意地存在,这真是极有教益的。在任何国家中,保留了较古部族之残余的隔绝或远方的部落,巫师能够得到较高的荣誉。缅甸拉伧人^①就是这样,人们假定说他们是某一古代文明部族的分散开的残余,则人们就像害怕老虎—人一样地害怕他们。^②阿比西尼亚的布达人——铁匠和陶工就是如此,他们在边疆同时也被称为巫师和魔变者。^③

下列的情况是特别有趣的。那些怀着由衷的恐惧相信魔法效力的部族,同时总是不注意这样一个事实,即魔法实际上恰恰是那种比它自己当前所处的文化阶段要低的部落所固有的。马来半

岛上接受了伊斯兰的宗教和文化的马来人,对其国土上或多或少属于他们同一种族,然而仍处在古代蒙昧状态中的落后部落的魔法术,持有非常高的评价。马来人有自己的魔法师,然而认为他们不如低级的明蒂拉人^④部落的巫师或魔法师。为了治病和使自己的敌人不幸和死亡,他们就去求助于后者。实际上,最好要保护明蒂拉人使之免受他们较强大的邻居马来人之威胁的,是



图6 蒙昧人贾昆人以气枪射击

① 拉伧人(Laveng):伧人在缅甸的别称。——译注

② A. Bastian: *Die Völker des Ostlichen Asien*, Studien und Reisen, B - de 1—6, Leipzig 1866—1871, I. 119.——原注

③ 哈尔斯(Halls):《纳撒尼尔·皮尔斯(Nathaniel Pearce)的生活和奇遇(1809—1810)》,1831, I, 286页。——原注

④ 明蒂拉人(Mintira):居住于马来半岛上的部落。——译注



下面这种情况,即这些马来人唯恐他们用魔法复仇,于是就小心翼翼避开侮辱他们的可能性。

贾昆人也是低级和蒙昧的部落,马来人鄙弃他们,把他们看作不可信赖的和比动物高不了多少的人,但是同时却非常害怕他们。马来人认为,贾昆人精通占卜术、魔法术和邪术,是能够按照自己的奇思怪想来作恶或行善的不可思议的人;他们的祝福能够带来完全的成功,他们的诅咒可以招致可怕的后果。马来人相信,无论距离如何,贾昆人都能够面向敌人的房子,拿两根小槽,用一根敲击另一根,直到他的敌人患了绝症为止。他精于用草治病并常用咒文制服最凶猛的野兽。因此,马来人尽管鄙弃他们,但是通常克制自己不以恶劣的态度来对待他们。^①

在印度,在很久以前的时代,占优势的雅利安人记载下了国内的低级的土著,说他们是“精通魔法”、“随意变形”的人。^②住于焦达纳格布尔和新布姆的印度人坚信,蒙达人^③精通魔术,他们能变成老虎和其他猛兽,吃掉自己的敌人;他们能够用魔术夺去人和兽的生命。这种能力一般都归于这一部落中的最粗野而蒙昧的人。^④在印度同样有一个时候讲述着信奉印度教的达罗毗荼人,讲述着有本事的首陀罗,说他们居住在地位比他们低下的奴隶等级的魔力威胁之下。^⑤就是在现在,尼拉吉利地区的达罗毗荼人诸部落之中,托达人^⑥和巴达加人^⑦死怕库龙巴人^⑧;库龙巴人是一个文化水平低而受人鄙弃的部落,他们处在边远地方,但是如大家所认为的那样,用魔法力消灭人、动物和财物。^⑨

① 《西印度群岛记事》, I, 328 页; II, 273 页; IV, 425 页。——原注

② 麦克斯·缪勒:《语言学讲演集》, 1870, II, 435 页。——原注

③ 蒙达人(Mundae):印度奥里萨邦的一个部落。——译注

④ 多尔顿(Dalton):《开塔-那格波尔的科尔斯》, 5 页;参看《民族学会会刊》(伦敦)。

——原注

⑤ 加德纳(Gardner):《世界的宗教信仰》,“驱邪伏魔”篇。——原注

⑥ 托达人(Todda):印度少数民族之一,分布在尼拉吉利山区的高原地带。属欧罗巴人种,有亚洲人体质特点,保留着原始公社早期的法规。崇拜太阳和祖先,保留有群婚残余。有丰富的民间文学。——译注

⑦ 巴达加人(Badaga):印度少数民族之一,与托达人相邻。——译注

⑧ 库龙巴人(Kurumbas):亦称库鲁巴人,印度少数民族之一,主要分布在泰米尔纳德、卡纳塔克、喀拉拉等邦,属澳大利亚人种,兼有地中海人血统。信万物有灵,盛行买卖婚。——译注

⑨ 肖特兰德:《新西兰的习俗》, 247、277 页;埃利奥特(W. Elliot), 见《史前考古学会议集刊》, 253 页。——原注



图7 在南印度人们认为是巫师的库龙巴人

欧洲北部也提供了同一类的例子。芬兰人和洛帕尔人^①，他们的低文化水平是以那种和在他们的西伯利亚亲族中兴盛的同样的魔法术作为特征的。因此，他们就成了他们的斯堪的纳维亚的邻居和压迫者迷信的惧怕对象。在中世纪，芬兰人的名称在海员中到此时为止仍然是各种巫师的名称。拉普兰的女巫因其精通妖术而在欧洲闻名。在芬兰人沿着文化阶段升上来以后，拉普兰人仍然成世纪地保留了许多他们古代半蒙昧状态的习惯，当然同时也保留了他们的魔法术，以至那些好像天赋有魔法才能的芬兰人甚至也敬重比他们自己较为野蛮的部族的神秘力。刘斯在19世纪初写道：“在芬兰还有巫师，然而他们之中的能手认为，拉普兰人胜过他们。他们谈到最有经验的巫师时说：‘这是真正的洛帕尔人。’这儿的巫师们到拉普兰去学魔法术。”^②

① 洛帕尔人(Loparis)：萨阿米人(Saamiann)的旧称，亦称拉普人，或拉普兰人，欧洲北部的民族，分布在挪威、瑞典、芬兰等国家的北部，属拉普人种类型。仍保留原始信仰。今大部分已由游牧改为定居。——译注

② Rühls: *Finland und seine Bewohner*, 1809, 296; A. Bastian: *Der Mensch in der Geschichte*, B-de 1—3, Leipzig, 1860.——原注



这一切完全符合处在文明世界另一端的粗野人此类内心的体验。西印度和非洲的许多白人都害怕奥比人^①部落的咒语,而欧洲人认为受鄙视的“流浪民族”,吉普赛人和卡戈特人^②有魔法力。

假如从人民的观点来看待教派,那么在这个问题上新教徒对天主教徒的态度是富有教益的。在苏格兰看得出:“这里有一种许多人坚持的意见……天主教的神父能够驱鬼和治愈精神病,而长老会教派的牧师没有这种能力。”伯恩^③谈到英国国教的牧师时说,人民认为他们不能以念咒降妖,而确信,除了天主教的神父以外,谁也不能驱逐妖魔。^④这些报道不是新的,但是这种事实在德意志直到现时仍然在继续着。基督教徒们请求天主教的神父和修道士帮助反对魔法术,驱逐妖魔,拔除草和揭露小偷。^⑤这是对评价天主教对现代文化的态度的一种无意识的讽刺。

巫术是建立在联想之上而以人类的智慧为基础的一种能力,但是在相当大的程度上,同样也是以人类的愚钝为基础的一种能力。这是我们理解魔法的关键。人早在低级智力状态中就学会了在思想中把那些他发现了彼此间的实际联系的事物结合起来。但是,以后他就曲解了这种联系,得出了错误的结论:联想当然是以实际上的同样联系为前提的。以此为指导,他就力求用这种方法来发现、预言和引出事变,而这种方法,正如我们现在所看到的这种,具有纯粹幻想的性质。根据蒙昧人、野蛮人和文明人生活中广泛众多的事实,可以鲜明地按迹探求魔法术的发展;其起因是把想像的联系同现实的联系错误地混同了起来;从它们兴起的那种低级文化到保留了它们的那种高级文化。^⑥

我们采取下列方法作例子。采用下面这种方法好像能够在远距离内对一个人发生影响,即对某种靠近他的物品,对他的东西,对他穿过的衣服,特别是对他的一截头发和一片指甲——一种动作。不只是像澳大利亚人和波利尼西亚人这样一些高级和低级蒙昧人,而且像几内亚的部族这样一些野蛮人,都生活在这种邪术的致命威胁之中。不只是拜火教徒们有其埋葬剪下

① 奥比人(Obi-men):非洲的黑人部落。——译注

② 卡戈特人(Cagots):法国南部一种不确定的某种部落(不只是哥特人,不只是摩尔人,不只是犹太人)的残余,他们在中世纪处于被压迫的地位(各种迷信传说曾同它们有关)。——译注

③ 伯恩(Burn, 18世纪):英国作家,著有关于传自古代的迷信的著作(1725)。——译注

④ 布兰德:《大不列颠民俗》,1870,Ⅱ,81—83,313页。——原注

⑤ Wuttke: *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, 1860, 128, 236。——原注

⑥ 泰勒:《早期人类史》,第6和10章。——原注

的头发和指甲的神圣仪式,使妖魔和巫师们不能通过它们来做某种恶事。害怕扔掉剪下的头发和指甲,担心会通过它们对它们的前主人致以伤害,这种迷信在欧洲一直保留至今。德国的农民,在他的婴儿从出生日到受洗礼的全部时间之内,不许从屋内拿出任何东西,使魔力不能通过这些东西对尚未受洗礼的婴儿发生作用。^①如黑人的巫师,当黑人的病人不亲自到他们这里来的时候,他们能够用他的污秽的衣服或帽子占卜,^②也就是我们的“有神视力的人”通常所说的,假如给他一点头发或其他什么曾和远处那个人接触着的东西,通过互相感应,能从在远处见到的那个人那里感受到印象。^③

一个简单的想法——据推测,用绳子把两件东西结合起来,那么这就确立了它们之间的联系或者供传达影响用——在世界上以各种不同的方法实现了。在澳大利亚,当地医生把绳的一头系住病患者身体生病的部分,并且想,他吸另一头来抽血以减轻病痛。^④在印度的奥里萨,吉波尔的女巫把线团透过自己敌人的屋顶放进去,以便触到他的身体,而后,用嘴咬住线的另一头,希望吸这个敌人的血。^⑤当鹿被牵去作牺牲到奥斯加克人的病人的帐幕进口旁的时候,患者手中握住系在那个为了他的幸福而牵来的牺牲身上的绳子。^⑥希腊历史上的许多事例中显示出了同样的原则。例如,埃费斯^⑦的居民从城墙到阿尔忒弥斯^⑧神殿拉一条7弗隆长(亦即1400米左右长)的绳子,以便保护自己免受克里瑟斯^⑨的侵害。吉隆^⑩密谋的参加者们,当离开

① 斯坦布里奇(Stanbridge):《维多利亚的土著居民》,见《民族学会会刊》(伦敦),I,299页;Ellis: *Polynesian Researches*, 1829, I, 364; 威尔逊:《西非》,215页;福皮格尔:《阿维斯塔》,I,124; Wutke: *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, 1860, 195页,一般参看泰勒《早期人类史》,129页。——原注

② 伯顿:《西非的风俗习惯》,1865,411页。——原注

③ 格雷戈里(Gregory):《关于动物魅力的信》,128页。——原注

④ 艾尔(Eyre):《澳大利亚》,1845,II,361页;柯林斯(Collins):《新南威尔士》,1798—1802, I, 561, 594页。——原注

⑤ 肖德兰德:《新西兰的习俗》,278页。——原注

⑥ A. Bastian: *Der Mensch in der Geschichte*, B-de I—3, Leipzig 1860, III, 117页。——原注

⑦ 埃菲斯(Ephesus):古代小亚细亚的城市。——译注

⑧ 阿尔忒弥斯(Artemis):翻译阿尔蒂米斯,古希腊最重要神祇之一,宙斯和勒托的女儿,阿波罗的孪生姐姐。她在各种神话里是一位贞洁的处女神。她的形象是许多地方性神祇的统一体,对她的崇拜有悠久的历史。她是猎物女神、丰产女神,又是分娩女神,还是动物和狩猎的保护神、妇女、妇女贞操的保护神。——译注

⑨ 克里瑟斯(Craesus, 公元前590—前546):小亚细亚古代国家吕底亚的最后一个国王,据说他拥有无数财富。——译注

⑩ 吉隆(Kylonians, 公元前7世纪):雅典的政治活动家。——译注



神圣的庇护所的时候,将绳子拴在神的偶像上,为了安全而握住这根绳子,直到通过了非圣洁地区为止。他们非常不幸,绳子断了,而他们就被残酷地处死了。^①在现代,佛教的祭司在庄严的仪式上握着系在神物上并环绕庙宇的长线,把自己跟神物连接在一起。^②

建立在简单的类比或象征性的联系之上的魔法术,在上千年的过程中是多得无计其数的。它们的一般原理可以很容易地从不多的典型事例中抽出,然后就大胆地应用到大量一般的事物上。

澳洲人观察坟墓周围的昆虫足迹,以便确定可以找到那个巫师的方向,人就是由于这个巫师的魔法术而死亡的。^③祖鲁人咀嚼小木块,用这种象征性的动作来软化僵硬的买牛的人的心,或者软化他希望作为妻子的妇女的心。^④东非的奥比人把坟墓中的骨灰、血和骨头打在结里,用这种方法把敌人带进坟墓。^⑤贡德人^⑥用战争之神的铁箭穿击盛着米的筐子。假如它直立着,他就认为战争将继续;假如它倒下了,那么他就认为冲突也就应当结束了。当他折磨祭地神的人牺牲的时候,假如看到他们流出大量的眼泪,他就高兴起来,因为这些眼泪意味着降到他的土地上的大量的雨。^⑦在这里,摆在我们面前的是原始部落象征性魔法的鲜明例证,然而仍然保留在欧洲的迷信完全可以和它们相匹敌。

德国农民惊人天真地相信,假如狗看着地狂吠,这就预示死亡;假如它向上瞧,这就意味着疾病痊愈了。^⑧按照在欧洲普遍流传的迷信,在临死人的

① 格罗特(Grote):《希腊史》,Ⅲ,113.351页。——原注

在希罗多德、修昔底德的历史著作中,和在1891年即《原始文化》出版之后发现的亚里士多德的《雅典之政治》中,有关于吉隆密谋的片断报道。根据这些报道,在公元前7世纪30年代,名门出身并在奥林匹克运动会(公元前640年)上获胜的吉隆企图在雅典掌权。他成功地占领了阿克罗波里(雅典的内城)。但是,遇到了雅典人的反击。包围的人们在阿克罗波里内从各方面围拢来,密谋者们隐藏在雅典的神殿内。按照希腊法律,神殿授予处在它里面的人以避难权。在饥渴的压力下,他们同意了雅典人的要求,从神殿里出来。他们当时好像握着系在祭坛上的绳子,他们一定误认为这样祭坛就把它本身所具有的不可侵犯性也赋予了处在祭坛之外的他们。——译注

② 哈迪:《东方的君主制》,1860,241页。——原注

③ 菲尔尔德(Oldfield):《澳大利亚的土著居民》,见《民族学会会刊》(伦敦),246页。

——原注

④ 格罗特(Grote):《希腊人的境界》,134页。——原注

⑤ 见《基督教博物馆》中的记载和例证。——原注

⑥ 贡德人(Gonde):印度的德拉维德部落群,属澳大利亚人种细达类型。——译注

⑦ 麦克弗森(Macpherson):《印度》,130.363页。——原注

⑧ Wuttke:《Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart》,1860,31。——原注



房间里,应当打开锁,拉开门门,以便不阻挡他的灵魂。^①黑森州的小伙子认为,假如在口袋里带一顶姑娘的帽子——驱逐成年的象征性的方法,他就能逃避兵役。^②现代的塞尔维亚人连跳带唱地带领着用树叶和花打扮起来的小姑娘,并向她的茶杯里倒水,为的是求雨。^③在风平浪静的情况下,海员们有时以口哨吹风,但是他们一般地不喜欢海上的口哨声,因为它会唤起呼啸的风。^④苏格兰康沃尔的居民说,鱼应当从尾到头地吃,为的是引其他的鱼游向岸来,因为假如用不正确的方法吃它们,那么鱼就从岸边转回去了。^⑤被刀切伤的人,应当用油脂擦刀,到刀干的时候,伤口也就长好了。这是从那个在药典中能够发现相应油膏处方的时期保留下来的遗留。

应当记住,不管哪一个国家,这些概念都是按照特定的智力规律自然产生的,它们决定于联想的原则。我们能够完全理解这种联想的机械性,虽然我们否定这种联想的实际结果。我们可以再次以目光锐利、极为明智的齐斯切尔夫里德伯爵为例,以便理解愚钝。他在自己的一封信中说,国王病了,人民普遍地等待着疾病的不祥的结果,因为托乌艾尔的最老的与国王同庚的狮子刚刚死了。“人的智力如此愚昧而奇特”——他以感叹来说明。然而,这种思想当然既不愚昧,也不奇特,它只不过是一种根据类比的论证。这种类比的错误,知识界费了很大的力量最后才理解。但是这种类比——在这一点上毫不夸张——直到现时在五分之四的人类眼中仍然保留着相当大的影响。^⑥

那些已经系统化伪科学的魔法术的研究,发现了其中同样的基本原则。根据遇到的野兽来占卜和预言的技术,是为巴西的图皮人^⑦和加里曼丹的达雅克人这样一些部落所熟悉的,^⑧而通过古代文明,他们又被较高阶段

① 亨特:《英国西部民间故事》,165页;布兰德:《大不列颠民俗》,1870,Ⅱ,231页。——原注

② 平:《航海与旅行》,100页。——原注

③ Grimm: *Deutsche Mythologie*, 1835, 560。——原注

④ 布兰德:《大不列颠民俗》,1870,Ⅲ,240页。——原注

⑤ 亨特:《英国西部民间故事》,148页。——原注

⑥ Wutke: *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, 1860, 165; 布兰德:《大不列颠民俗》,1870, 305页。——原注

在[法]列维-布留尔的《原始思维》中,论述原始思维的具体表象及其神秘性质的理分中,具有关于图皮人在原始社会的思维和宗教中之作用的实际材料。——译注

⑦ 图皮人(Tupia):拉丁美洲印第安人的一支,属蒙古人种印第安类型。原信奉萨满教,崇拜天神、精灵和文化英雄,图腾身。现改信奉天主教。——译注

⑧ 约翰:《远东的林中生话》,Ⅰ,202页;《西印度群岛记事》,Ⅱ,357页。——原注



的部族所继承。毛利人提供了这种预言规程的例证。假如在会议时猫头鹰叫,他们认为是不祥的征兆;恰恰相反,当召开军事会议时,大鹰在头顶上飞翔,会议就会受到胜利希望的鼓舞。鸟儿从战争牺牲向右飞,假如部落的村庄就坐落在这一边,那就顺利;但是,假如鸟儿飞向敌人的方面,战争就将失败。^①假如把这和鞑靼人的观点加以比较,那么很明显,它们是同一种思想根源。在鞑靼人看来,一种小品种的猫头鹰的叫声好像是灾祸的声音,即使是带来幸福的白猫头鹰。在所有的鸟中,对于他们来说最能预言的是白鹰:卡尔梅克人^②当看到鹰向他右边飞的时候,他就鞠躬对吉祥的预兆致谢;而看到它在左边,他就转向一旁,并等待不幸。^③对于旧卡拉巴尔的黑人来说恰好一样,大翠鸟的叫声预示吉凶,看他是从右边还是从左边听到的。^④在这里我们看到了左右手的显著的象征不幸同猫头鹰的凄凉叫声的联系,以及胜利同大鹰的神速飞翔的联想。这种联想在旧欧洲使战士把猛禽作为胜利的预兆。

在跟遇到动物和人——特别是在早晨初次外出——有联系的预兆中,有同样的意味。例如斯拉夫人认为,遇到病人或老太婆是不吉利的预兆。不论何人,只要他深入细致地研究这一种事物,并且研究古代的、中世纪的和东方的与这里的规则有关的规约,就会发现,直接象征的原则可以十分令人满意地解释这些规则的大部分,其余的部分可能失去了它原来的意义,或者可能另有来源。最后,为了填补体系的空白,某些东西可能是随意想出来的(正如在那些大部分虚构中一样这大概是必然的)。例如,我们非常清楚,为什么以乌鸦叫声为形式的预兆大概是从左和右的方面来区别;为什么鸱鸒意味着抢劫,鸱鸒意味着和,鸱鸒意味着慈善,驴意味着勤劳;为什么凶暴的迫害者可能是好的预兆,而怯懦的兔子倒是坏的预兆;为什么蜜蜂——顺民的象征——对国王来说是好的征兆,而无论赶多少次,都又飞回来的苍蝇,可能是烦扰和无耻行为的象征。^⑤

至于作为观念之基础的一般原则,如像动物可能是和它相遇的那些人的预兆,在这里是没有疑问的。德国农民们说,同羊群相遇是吉利的预兆,

① 耶特:《新西兰》,90页;波拉克:《新西兰人的风俗和习惯》,1840, I, 248页。——原注

② 卡尔梅克人(Kalmyka, Kalmouka);西伯利亚之蒙古游牧民。——译注

③ Klemm: *Cultur-Geschichte der Menschheit*, 1843—1852, III, 202。——原注

④ 图顿:《西非人的民间谚语》,1865,381页。——原注

⑤ Agrippa Cornelius: *De Occulta Philosophia*, I, 53; Grimm: *Deutsche Mythologie*, 1835, 1073; Hamisch: *Wissenschaft des Slavischen Mythen*, 285; 布兰德:《大不列颠民俗》,1870, III, 184—227页。——原注



跟猪群相遇则是不吉利的预兆。康沃尔的矿工，假如在去矿井的路上遇到老太婆或家兔，他就恐惧地躲开，他们到现时为止还保留着这样一些观念，这些观念是古代蒙昧状态的如此真正的遗留，就像从古墓中掘出的石器一样。

关于被许多部落妄归为神鬼之干预的梦的学说，与其说是属于魔法，不如说是属于宗教。在这里，圆梦，即从那些被看作是不可思议的现象是梦中求出预兆来的技术，就摆在了我们面前。选取《圣经》中引用的约瑟关于麦捆，关于太阳、月亮和十一个星星，关于酒和装着面包的篮子，关于瘦的和肥的乳牛，关于空的和实的穗的梦的细节和解释（《创世记》XXVII XL, XLI）^①，作为类似神秘解释的基本原则的例证，是再好没有的了。对梦中所见作出这种象征性解释的圆梦，也是原始部落所共认的。

人们说，整个澳大利亚部落由于一个土著在梦中看到了一只著名品种的猫头鹰，而他们的智者解释说，这个梦预示另一部落的进犯，于是就转移了。^②赋予梦以巨大意义的堪察加人，把一种专门的意义妄加到梦中的某些事物身上，例如，梦见虱子或狗，意味着俄国旅客来访。^③

祖鲁人，由于从经验得知，预期梦之直接无误的实现是如此错误，就趋于另一极端，但仍然相信梦的预言性。假如在某人生病的情况下，他们在梦中看到病人死了，他的东西都被扔了，人们哀号哭诉着把他埋殓，那么他们就说：“我们在梦中见到了他的死，可见他就不死了。”假如他们在梦中见到

① 在关于约瑟的《圣经》预言中，讲述着五个预言之梦。头两个是约瑟自己做的梦。他在一个梦中见到，好像是在收获的时候，他捆的一束庄稼站起来了，而弟兄们的庄稼捆围拢他并向他鞠躬。第二个梦境中，太阳、月亮和十一个星星来向他致敬。这些梦好像是在通知约瑟未来的高升，后来，父亲、母亲和十一个弟兄向他致敬。其余三个梦已经不是约瑟做的了：他充当了它们的解梦人。法老的两个囚犯入狱的廷臣同时做了两个梦。第一个，司酒官，看到好像在他面前长起了一棵葡萄藤，带有三个枝条，他捆这个藤上成熟的葡萄串的汁挤到杯里，把杯呈给法老王。第二个，司膳官，梦见好像在他头上有三只带格孔的篮子，装满了供法老用的食品，而鸟儿从上面的篮子啄食。约瑟这样解释这些梦：三个枝条和三只篮子——这看三天，过三天，摆在司酒官面前的，是恢复宫廷职务，而司膳官则将被绞死。最后一个预言的梦是法老自己做的。他最初看到，好像从河里出来七只肥乳牛，被随后出来的七只瘦乳牛吃了。他后来看到，在一根茎上长出了七个稠密的穗，被跟着出现的七个枯瘪的穗耨下去了。约瑟解释这个梦说，这是通知七年丰收和富足，随后而来的将是七年歉收和饥馑。——译注

② 奥德菲尔德(Oldfield):《澳大利亚的土著居民》，见《民族学会会刊》(伦敦)，241页。

——译注

③ Steller: *Reise von Kamtschatka nach Amerika*, 1793, 279. ——原注

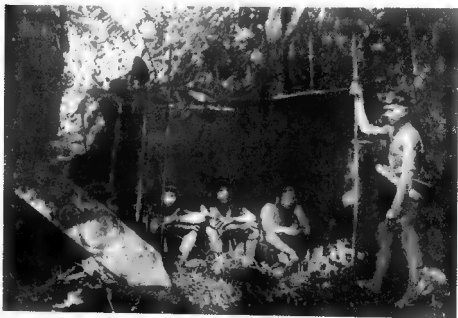


图8 一组等候预言之鸟的叫声的达雅克人

婚礼的舞蹈,那么这就是送殡的标志。^①毛利人同样认为,在梦中见到亲属濒临死亡,那就是恢复健康;而见到他健康,那就是要死了。由此看来,上述两个部族的人遵循着我们的祖先所遵守的同一条颠倒的逻辑路线,制定了一条原理,按照这个原理,“梦总是说反话”。

你通览一遍古代、东方和现代的长长的民间占梦规则表,就失掉了揭示它们所有变化的原始意义的希望。其中的许多是建立在一些暗示上的,这些暗示在当时是容易理解的,然而现在却暧昧不明。伊斯兰教把关于鸡蛋的梦解释为关于妇女的梦,因为按照穆罕默德的格言,妇女被比作藏在窝中的鸡蛋,关于鸡蛋的梦之伊斯兰教的解释,可以作为这样的一种范例,即占梦的规则可能建立在一种间接的联想上,假如只是偶然地没有保留下关于这些联想的契机,那么就不可能把这些联想解释明白。显然,许多圆梦的规则用来简单地充作预兆和跟预兆相同的东西,照例是失败的。例如,能否猜想,为什么梦见烤肉就意味着这个见过的人将是造谣者,或者为什么在梦中笑就预告着困难情

^① 卡拉维:《阿马祖鲁人的宗教习俗》,1868—1870,236、241页;泰勒:《新西兰》,1870,334页。——原注



况,或弹奏钢琴意味着亲属的死亡?

然而,更妙的是问题的另一方面,就是非常特殊的,甚至是显然荒谬的圆梦逻辑。只能认为,那种行为对预言之梦的信仰之基础的象征,有利于那些提供显著意义的圆梦规则的保留和创新。拿伊斯兰教的信念来说,梦见某种白的、绿的东西或水,是好的预兆,而梦见黑的、红的东西或火,就是不好的预兆;棕榈意味着阿拉伯人,而孔雀意味着国王;谁在梦中吃星星,谁就将成为某一大人物的同桌之人。我们看一看阿特米多鲁斯^①的《解梦》中所包含的古代规则,我们把中世纪的规约直到那些还是女仆们在市场上的小书摊上买来的占梦书拿来研究一下,我们就会发现,古代的规则在相当大的程度上还保留着,并且所有这些规则有一半还保留着它的原始的神秘意义。它们或者是建立在正面解释(大部分)的原则上,或者是建立在反面解释的原则上。



图9 古罗马的内脏占卜法

恶臭意味着不愉快的事,而洗手意味着解脱烦恼。拥抱某一个最爱的人,就是非常幸福的预兆。东西断掉了是意味着旅行。梦中哭泣意味着将要快乐,而梦中掉牙,意味着失掉朋友。谁在梦中看见从他身上抽掉了肋骨,谁就

① 阿特米多鲁斯(Artemidorus, 1—2 世纪):古希腊占卜家,著有《解梦》。——译注



很快看见他的妻子死亡。追逐蜜蜂,意味着将要获利。梦中结婚,意味着亲属中有人死亡。谁看见许多母鸡在一起,谁就将嫉妒而抱怨。谁被蛇追逐,谁就要提防恶妇。梦见死,是将幸福而长寿。游水和徒步涉水,好,只是要头在水面上。梦中过桥,意味着您要保留好的位置,以便找到更好的位置;而梦见龙,意味着您将见到贵人——您的长官或某位官吏。^①

内脏占卜法(根据内脏来占卦)是文化落后民族,主要是马来人、波利尼西亚人^②和各种亚细亚部落^③所固有的。有关于它在秘鲁印加人^④中应用的叙述。^⑤伯顿船



图 10 印度尼西亚的卡扬人在用猪肝占卜

① Arthemidorus: *Oneirocriticon*; 科凯恩(Cockayne):《亚图古代的医药、测字术和占星术》,I—II 卷,1860;西菲尔德(Senfield):《解梦学》;布兰德:《大不列颠民俗》,III,1870;哈利韦尔:《民谣和童话》,1849,217 页。——原注

② 约翰:《远东的林中生话》,I,74,115 页;埃利斯:《波利尼西亚考察》,1829,IV,150 页;波拉克:《新西兰人的风俗和习惯》,1840, I, 255 页。——原注

③ Georgi: *Reise im Russischen Reiche*, 1775, I, 281; 胡克(Hooker):《喜马拉雅记事》,I, 135 页;《亚洲调查》,III, 27 页;莱瑟姆:《民志》,I, 61 页。——原注

④ 印加人(Inca):一译印卡人。南美西部的印第安人,为古代秘鲁的统治阶级。原分布在安第斯高原中部(今秘鲁的库斯科省)地区。到 15 世纪中叶建立了强大的印加帝国。印第安语,“印加人”意为太阳的子孙。16 世纪西班牙殖民者侵入,印加国家灭亡,人口流散在安第斯山区各地。

——译注

⑤ Cieza de Leon: *pater, Trabajos*, ed. by Markham, 1864, 287; 瑞维罗(Rivero)雅楚迪(Tschudy):《秘鲁人的风俗》,183 页。——原注



长关于中亚的故事，显然完全阐明了它的象征性的原则。他描述“姆汗加”或巫师，说他杀死并撕裂一只母鸡，观察它的内脏，就知道神的判定。假如翅膀周围出现黑色或损伤，这就是预告儿女或亲属的背叛。脊椎骨显示母亲或祖母的罪行，尾巴表明妻子的过失等。^①在这种技术于社会事业中也占有重要地位的古代罗马，当发现牺牲的肝脏是加倍大的时候，按照占卜者对奥古斯丁所作的具有双重权力的预言，同样的解释方法就用来作为关于奥古斯丁的预言的见证。^②从那时起，内脏占卜法跟所有其他的魔法比较起来，就在很大的程度上停止采用了。但是，直到现在还可以在勃兰登堡指出它的具有特征性的遗留。这儿的农民们，杀猪以后，观察它的内脏。他们认为，翻倒过来的脾也预言着另一种的灾变：在同一年里，正是在这个家庭中有人死亡。^③

骨卜技术可以和内脏占卜法并列。例如，北美的印第安人把豪猪的扁骨放在火上，按照它的花纹来判断，能否猎得豪猪。在这里，那种叫作斯加普里曼奇亚或奥莫普拉托斯柯匹亚的用肩胛骨占卜的方法是主要的方法。这种跟古代中国借助龟甲裂纹来占卜的方法有联系的方法，在蒙古特别流行，它在蒙古从古代就存在，可从那那里就又传播到所有发现使用这种方法的其他国家。从附有插图的帕拉斯^④的可靠故事中可以清楚地看到这种占卜的简单的象征。把肩胛骨拿到火上，直到它按各种不同的方向裂开，然后，骨上的那道长裂痕就被看作是“生命之路”，而向右方和向左方的横裂痕就是各种不同的好的或坏的预兆的标志。假如只是要求关于某一特定事件的预言，那么纵的裂痕就表示事情顺利，而横的裂痕就表示困难。白色的符号预言多雪，黑色的符号预言适度的风等。

要在现代欧洲寻找这种原始的占卜，最好是到英国。英语中甚至有一种特殊的说法，它按照字面的意思是：“照肩胛骨读。”^⑤在爱尔兰，凯姆坚^⑥记载了占卜：占卜时，透过公绵羊的肩胛骨来看，为的是发现预言死亡的黑

① 伯顿：《阿贝奥库塔和喀麦隆山》，1863，Ⅱ，32页。——原注

② Pliny: *Naturalis Historia*, X, 73. 参阅 Cicero: *De divinatione*, 1112. ——原注

③ Wuttke: *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, 1860, 32. ——原注

④ 帕拉斯(Petre Cemon Pallas, 1714—1811): 自然科学家和旅行家，既在欧洲俄罗斯，也在西伯利亚进行研究。——译注

⑤ Plath: *Die Religion und der Cultus der alten chinesis*, I, 89; Klemm: *Cultur-Geschichte der Men Schheit*, B-de I-X, 1843—1852, III, 109, 119; IV, 221; Rubruquis Will, 见平重敏:《南海与旅行》，Ⅶ，65页；Grimm: *Deutsche Mythologie*, 1835, 1067; Burton: *Sindh*, 189; Walker: *Macedonia*, 169. ——原注

⑥ 凯姆坚(W. Camden, 1551—1623): 英国历史学家和考古学家。——译注



斑点,而德雷顿^①在其《波里奥比翁》中这样颂扬这种技术:

他们借助从右侧分解下的羊肩知道未来前途,
他们把这羊肩按常法去煮,同时剥露出肩胛骨;
巫师拿起肩胛骨来仔细端详,
他预言遥远的将来必定发生的事情,就像早就过去的事情一样。^②

手相术,或观指术(按手掌占卜)显然与此非常相似,虽然它跟占星术也是交错在一起的。它曾经在古代的希腊和意大利兴盛过,而在印度仍然盛行。在印度,“这已写在我的手掌上”这句话是用来表现命中注定的常用方法。手相术按照手掌的线条来探求“幸福线”和“生命线”,在土星丘上的交叉点中寻找不幸的原因,按照指甲上的黑点来预言忧伤和死亡,最后,是用尽这种幼稚可笑的象征手段,用一切最为荒诞的细节来补充它的体系。这种技术,不只在吉普赛人的一些幸福预言家们中间,而且也在所谓“上等社会”中间有其最新的崇拜者。^③

因此,在魔法技术中,某种程度上的直接联想就常常十分清楚地表现了出来,例如,当新西兰的巫师从他那些占卜棒如何落倒(好像是由神灵操纵)中来寻求预兆时,假如代表他本身的部落的那根卜棒落在那根代表敌人的卜棒的上端,他就十分自然地认为是好的预兆;反之,就认为是不祥的预兆。祖鲁人的巫师们用他们的魔杖继续进行这类的练习。魔杖扬起表示肯定的回答,跌落表示否定的回答。把它们抛到病人的头上、肚子上或其他患病的部分,以便确定病的部位,并且知道能够治好病的医生住在哪个方向。当类似技术在古代旧世界应用的时候,答案是由或前或后、或右或左地倒下的小棍作出的。自然,这里看作是鬼神的干预。^④

当这同一类的方法发展起来并复杂化的时候,当然,方式也就必定受到随机应变的补充。这一点鲜明地表现在上述跟赌博有关的占卜术中。在牌

① 德雷顿(M. Drayton, 1563—1595):英国诗人。——译注

② 布兰德:《大不列颠民俗》,1870,Ⅲ,339;Magnus Olaus: *Historia de gentibus septentrionalibus*, II, 491。——原注

③ 莫里:《巫术》,74页;布兰德:《大不列颠民俗》,1870,Ⅲ,348页,参看图6,Ⅱ,27页。

——原注

④ 泰勒:《新西兰》,1870,205页;西曼(Seemann):《传令官旅行记》,139页;卡拉维:《阿马祖鲁人的宗教习俗》,1868—1870,330页;布兰德:《大不列颠民俗》,1870,Ⅲ,332页;对照看 Herodotus: *Historia*, IV, 67;伯顿:《阿贝奥库塔和喀麦隆山》,1863,Ⅱ,350页。——原注



卜(用纸牌来占卜)中,表现了某些规则的某种独特的意义,例如,两张女王牌表示友谊,而四张则表示谣言;心形纸牌的“J”预言家族中将出现一位有益的勇敢的年轻人,这种“J”牌落下时不是在上面而是在下面,那么这后一种假设就不能成立了。当然,一副纸牌能作出如此较为明确解释的,数目有限。其余的,例如像红菱形纸牌之“7”表示中彩得奖,而同花样纸牌之“9”,表示意外的旅行,则纯属任意虚构。^①

最好的一批占卜工具可以揭示另外的原则。在东南亚,克伦人^②在举行葬仪时,用线悬挂手镯或金属戒指于铜酒杯上,死者的亲属一个接一个地前来用竹片敲击酒杯的杯沿。当死者最爱的亲属触及酒杯时,死者的灵魂若真是用线拉绳作答,那么戒指就应当落入酒杯里,或者最低限度是要碰着它。^③在距中亚较近的印度东北角,在博多部落^④和迪马尔人中,念咒者应当知道,是哪位神灵进入病人体内想用疾病来惩罚他的某种不信神的行为。为了解这一点,他在病人周围的地上铺放13片代表神的植物叶子,手握一个用绳系在病人手指上的摆锤。认为与当前有关的神,会被念咒者对他现身的祈祷所感动,使摆锤顺着代表他的那片植物叶的方向摆动。^⑤

这些神秘的方法(我们先把这些部落如何学会这些方法的问题放在一边)是古代占卜术的粗略形式。这种占卜术的有例可循,我们可以在关于咒术者巴特利茨^⑥和希拉利^⑦的诉讼故事中看到;他们想靠这种方法知道谁该接替皇帝维伦兹^⑧。围着圆桌边缘按字母表布置好字母,一边祈祷并举行神秘的仪式,一边把用线系起的戒指悬在字母上面。戒指在一定的字母前面摆动或停止,那就想必是神的回答。^⑨占卜在欧洲下降为了解几点钟的技术。为了解时间,手中握一根系有戒指的线绳,悬在玻璃杯内,直到这个戒指

① Migne: *Dictionnaire des sciences occultes*. ——原注

② 克伦人(Karens):缅甸东部的少数民族,属蒙古人种南亚类型。有少数住在泰国。部分保持万物有灵信仰,迷信鸡骨占卜。——译注

③ 梅森:《克伦人》,载《孟加拉亚细亚学会学报》,200页;A. Bastian: *Die Völker des Ostlichen Asien, Studien und Reisen*, B-de 1—6, Leipzig 1866—1871, I, 146. ——原注

④ 博多部落:分布在几内亚湾沿岸西部,属班图族支系。克伦人亦称克劳人、克鲁门人,几内亚湾沿岸的氏族集团之一,属尼格罗人种苏丹类型。——译注

⑤ 霍奇森(Hodgson):《印度的土著居民》,170页;麦克弗森:《印度》,106页。——原注

⑥ 巴特利茨(Patricius, 4世纪):罗马密谋反对维伦兹皇帝的参加者之一。——译注

⑦ 希拉利(Hilarius, 4世纪):罗马反对维伦兹皇帝的咒术者。——译注

⑧ 维伦兹(F. Valens, 328—378):罗马皇帝(364—378)。——译注

⑨ Ammian, Marcellin. X XI X, 1. ——原注



在没有人的自觉帮助下而开始摆动并击出钟点。斯科特(Schott)神父在他的《医学珍品》(1662)中以可称赞的谨慎态度不把这种现象归因于恶魔的作用。它在儿童的游戏中仍然残存在我们中间,然而我们是“非魔法家”,我们可以从小仪器学到一些东西。这种仪器神奇地表现了看不出动作的效果。“操作员”迅速地给它以轻微的推动,直到它蓄积了相当多的振动,就像通过非常柔和的牵引十分适时地敲响教堂的钟一样,他推动——虽然是不自觉地,并且直接摇摆,“操作员”的眼睛闭上了,靠仪器的工作来表示,而这双眼睛将要在丧失了直接动力时寻找失误。

奇妙的卜杖具有一种当有水、矿石、宝物或小偷在场时旋转的奇怪能力。卜杖的这种动作,或者是跟狡猾的欺骗有关,或者是跟那种对这根卜杖的运用方面不自觉的指挥有关。这种卜杖在欧洲大陆仍然采用,有些地方还把它藏在新生儿的衣服里,为的是用这种方法使它获得巨大的效验。^①为了结束关于这一类占卜工具的介绍,还需要提到其中的一种,它的动作同样决定于占卜者的巧遇和指挥。这是很普通的古代和中世纪的神裁判法的一种,这就是所谓的祈神占卜法,或者像在《赫迪布拉斯》^②中所称它的“筛子和剪刀之神喻,它准确地旋转,像那天界的球体”。把一个筛子悬挂起来,或系在绳子上,或挂在缚于它边缘上的剪刀的刃上,好像具有这样的魔力:当遇到小偷的名字的时候,就旋转、摇晃或掉下来;为了另外的目的,它也作类似的表示。现在也常采用的那种借助《圣经》和在中心上旋转的铜匙的基督教的“神判”,是这种古代仪式的变体,利用这种方法——诵读第49首圣歌,是揭露小偷的最好的手段。当读到诗句“见到小偷,你就同他和解”时,这个设备就应当转向犯罪者。^③

迈斯特尔伯爵以其自己的偏见歪曲事实,他说毫无疑问,占星术是最为重要的真理有联系,而这些真理,作为无用的或有害的东西被我们抛弃了,或者我们不能在其新的外壳中来鉴别它们。^④对于这一课题的健康讨论,很快就认为相反的意见是正确的,而这相反的意见即占星术是埋藏在最深的

① Chevreuil: *De la baguette divinatoire, du Pendule des explorateurs et des tables tournantes*, 1854.

——原注

② 《赫迪布拉斯》(*Hudibras*): 英国诗人塞缪尔·布特勒(S. Butler, 1612—1680)反对清教徒的叙事诗。布特勒在嘲讽当代习俗时,涉及17世纪英国社会各阶层中存在的宗教迷信和习惯。——译注

③ Agrippa Cornelius: *De specibus Magiae*, XII; 布兰德:《大不列颠民俗》, 1870, III, 351页; Grimm: *Deutsche Mythologie*, 1835, 1062。——原注

④ Maistre: *Soirées de St. Petersburg*, II, 212。——原注



谬误上。这种谬误表现在这一点上：它把表面的、只是想像之中的类似当作了实际的联系。按其对人类巨大不良影响来说，占星术在不久以前仍然是哲学的重要一支，在神秘学中有权占据最高地位。虽然它那关于灵魂，或者关于天体神灵的诸基本原则之一是植根于蒙昧生活的深处，它仍然属于文化的极低水平。但是，这种占星术的论断的范例就是毛利人，而毛利人和在帕拉切尔苏斯^①或阿格里巴所能见到的是有某种相似之处。没有根据怀疑，在我们面前的是土著思想的完全独创的产物。假若新西兰的“堡”^②被围时，金星在月亮附近，很自然，当地土著就把这两个星球想像为敌人和寨堡。假若行星处在上面，就意味着敌人占上风；倘若在下面，当地的居民就将能够战胜敌人。^③

占星术的古代史是晦暗不明的，但是它的大发展和系统而细密的研究，无疑是古代和中世纪文明民族的事业。可以假定，它的大部分规则业已丧失其逻辑意义，或者从来就没有过这种意义，但是许多其他规则的起源直到现在仍很清楚。它们在相当大的程度上是以直接象征为基础的。把太阳和黄金、葵花和白芍联系起来，把太阳和黝黑的公鸡联系起来，把太阳和那些像狮子、公牛那样的动物联系起来，而把月亮和银子，和变色龙，和那人们以为每月生出一条分枝的棕榈联系起来的规则就是如此。在算命的主要原则中，在关于《阿森丹特》的概念中，直接的象征是很明显的。按照《阿森丹特》，人们认为婴儿降生时的东方天空跟婴儿有联系，并且预示着他以后的生活。^④

流传着下述的古代故事。有一天，两个弟兄同时病了，希波克拉底医师就从这种巧合中得出了结论：他们俩是双生子。但是占星家波西多尼^⑤解答说，他们两个是在一个星座下很快诞生的。我们可以补充一句，无论这个或另一个结论，可在蒙昧人看来都是合理的。

在现代民间迷信中仍有地位的最有趣的占星术学说之一，是关于自然界的兴衰跟月相的周期之间存在感应的学说。在古代的书面指示中我们发

① 帕拉切尔苏斯(Paracelsus, 1493—1541): 德裔瑞士医生和炼金术者。——译注

② “堡”(Pa): 新西兰毛利人防御工事坚固的村寨。——译注

③ 西曼:《传令官旅行记》, 138页。——编注

④ Cicero: *De divinatione*, I; Lucian: *De Astrologia*; Agrippa Cornelius: *De occulta Magiae*; Sibly: *Occult Sciences*; 布兰兹:《大不列颠民俗》, 1870, II。——原注

⑤ 波西多尼(Poseidonius, 公元前133—前49): 出身于叙利亚人, 为斯多葛学派的哲学家, 同时是数学家、物理学家和天文学家, 也从占星术。——译注



现下列的记载:在新月时把几个鸡蛋放在孵卵鸡的下面,而在月渐亏时和在过午后种树。立陶宛人^①的惯例是月盈时给男孩子断奶,月亏时给女孩子断奶,毫无疑问,这是为了使男孩子强壮,而让女孩子温柔。这和下面的这种情况完全一致:奥克尼群岛^②的居民,除了月盈时以外,反对在其僵时间结婚,而另外的人们甚至要求在涨潮时举行婚礼。下面这几行诗引自图塞(Tusser)的《农事五百条》,在这组简短的诗里,清楚地表明了在不同情况下月亮的两种相反的影响:

豌豆和菜豆在月亏时播种,
谁立即播种,谁就因过早而无功;
它们随月亮而消长与共,
月亮转旺时种,豆子会长得丰盛。

直到现在为止,在英国还牢固地保持着这样一种意见:天气与上下弦之月一起变化。尽力作符合实际的全画观测的气象学家,完全推翻了这种意见。看来,这种意见全部属于民间占星术。正像植物的生长和凋谢跟月亮的盈亏有关一样,天气的变化跟月相恰恰同样有联系。那些掌握了精确的气象表的有知识教养的人们,尚且承认这些想像的月亮规律,这一事实,就构成了智力方面的有趣的遗留因素。

在与此相似的情况下,卜星术家有一种有机的类比,这种类比纵然是错觉,他也可以把它拿来作为其规律的基础。然而他那想像科学的大部分,显然还是建立在不是物而是名称的毫无根据的随意类比之上的。星和星座的名称,标志天区和日年周期的“宫”^③的名称,无论它们是怎样随意编造的,对于卜星术家来说,却成了他们用来研究并认为跟人生事件有关材料。对于星象家来说,把空中眼见的太阳轨道划分为十二宫就足够了,因为从中可以产生卜星术的规律,根据这种规律,这些天空的宫好像对真正地上的牡羊、牛犊、虾、狮子、处女具有实际的影响。在狮子宫下降生的婴儿将是英勇的,谁在虾宫下降生,谁就将没大出息;在宝瓶宫下降生,多半要溺死,等等。

① 立陶宛人(Lithuanians):自称列图维亚人。主要分布在立陶宛共和国,属欧罗巴人种白海波罗的海类型。——译注

② 奥克尼群岛(Orkney Islands):英国大不列颠群岛北部群岛,由70多个岛组成,多山地、峭壁与古代冰川堆积物,历史遗迹。——译注

③ “宫”(Sign):古代星历的名称,起源于巴比伦,把周天分为十二宫。——译注



1524 年左右,欧洲在恐惧和祈祷中等待第二次洪水。据预言家说,这第二次洪水大约将在该年 2 月来临。当这噩劫的月份临近的时候,岸边的人们成群地移到山上;其中的某些人,为了防水淹,储备了船只,而奥利阿尔^①议长在图卢兹为自己建造了方舟。这次洪水是大卜星术家师且夫列尔预言的,据说,他第一个采用了我们历法中的天气的预报。他的想法有这样一个优点,这些想法直到现在仍然是有根据的:1524 年 2 月,三颗行星想必曾与鱼座的水纹相合。

只下面这一点就足够了:卜星术家们把著名的神的名字分配给各个行星,因此,诸行星就具有了与神同名的特性。例如,水星^②与旅行、商业和盗窃发生了联系,金星^③跟爱情有联系,火星^④跟战争有关,木星^⑤与力量和“健美”有联系。在整个东方,卜星术仍然很受敬重。中世纪欧洲在这方面的情况,现在在伊朗的旅行家可以清楚地想像出来。在伊朗,波斯王整日在首都的城墙外等候,以便星宿们许可他进入都城去。在都城内,在星宿们定为大屠杀的日子里,鲜血简直像潮流般地 from 理发馆流到大街上。伍特克^⑥教授说,在德国还有许多这样的地方,在那里,儿童的星占和关于洗礼的证书一起精心地被保存在家庭中的大箱子里。在英国,很难找到那样守旧主义的阶段,然而我曾有机会居住在距一位卜星术家不超过一里远的地方。不久前,我看到了一份关于星卜的认真记载,是由不列颠协会十分认真地提出的。在圣诞节前后陈列在外省书店橱窗中的一本《查德吉耶里历书》,证明对人民的教育还有许多工作要做。^⑦这里有一个例子,它既属于遗留,又属于占星学的理论,表现了它的思维推论的意义。这里最好的例子,可以参看 1861 年伦敦出版的一本书中的一段话。这本书叫作《占星术手册》(扎德基

① 奥利阿尔(Aurial):法国图卢兹议会的议长。——译注

② 水星与罗马神话中的商业神(旅客、商人、盗贼的保护神)同名。——译注

③ 金星与罗马神话中的恋爱及美之神同名。——译注

④ 火星与罗马神话中的战神玛尔斯(Mars)同名。——译注

⑤ 木星与罗马神话中的天神宙斯(Jupiter, 又为光明之神、雷电之神、护军之神、胜利之神)同名。——译注

⑥ 伍特克(Wutke):德国学者,民俗学和历史学家,著有《德国的现代迷信》(1850)一书。——译注

⑦ 在《查德吉耶里历书》的名称下,在过去的世纪中曾经广泛流传过一册著名的作品《陶-特谢·查德吉耶里占星术指南》。这是一部关于星卜、星卜规则,关于星球的预言作用的各种杜撰的集子。这种书和下列毫无价值的书属于一类:占梦书,关于《我们内在之力》的书,关于动物磁气、关于召鬼术的书等。——原注



尔·陶-塞[Zadkiel Tao-Sze]著)。在该书的第一卷 72 页上,这位占星术者说:“第 45 页上有一幅天文图,这是一个姐姐因杀害了她的很小的弟弟而被捕的时候的天文图。我在 1860 年 7 月 23 日中午 12 时 24 分读报纸时,知道这个 C.K. 小姐因涉嫌谋杀她的弟弟而被捕。我想知道她是否有罪,就在夜间画下了这幅图。我发现月亮是在十二宫里,它清楚地象征着这个囚犯。这时月亮正处在可以移动的天宫里,在 12 小时之内,可以移动 $14^{\circ}17'$ 。因此,她的命运处在可以迅速变动之中。这情况表明,这个囚犯很快会被释放。其次,我们又发现十二宫的尖端有一个移动的天宫,金星正处于其中,这更进一步象征很快会被释放。因此,我们作出判断,并向很多朋友宣布这个囚犯很快就要释放,不久果然被释放了。为了查看一下这个囚犯是否确实有罪,我们发现月亮处在天秤座中——天秤座象征仁慈,而且正好刚刚通过太阳和木星,这两种现象都是 M.C.^①。我们可以确定,这个女人是仁慈的、有同情心的、正派的姑娘,因此,说她犯任何这类残暴的罪行,都是完全不可信的。我们说她绝对无罪,因为月亮正好由十宫出现,我们可以说,很快就能证明她的清白。”

如果这位占星术者再等几个月,就可以读到那个可怜的康斯坦斯·肯特(Constance Kent)的供词,他可能会对于“月亮处于移动之中”、“正义的平衡”、“光辉与快乐的状态”等作出不同的解释。其实作另外一种解释也不难,因为幻觉与想像很容易把他们引向无限量的新解释中去。伟大的星象学始终都是建立在这种的想像和这种的解释之上。

假如认为这图所列的事实是象征性的魔法之十分明显的范例,那么我们现在就可以问:在所有这些神异的结合体中难道没有任何同样真实和有价值的东西吗?事实证明,实际上,没有一种社会几世纪都一直坚持对那样一些动作的盲目信仰,那些动作和它们那假想的结果毫无关系,它们同样可以用完全相反的方式来解释。梅林正是在魔法中发现了值得他特别注意的知识,“由于它是一种虚幻的魔术,当时在社会上统治了这么多世纪”。假若提出这样一个问题:这种方式是怎样能够不但不依赖实际事实,而且和事实相违反地存在下来?那么,显然回答这个问题是并不困难的。

第一,不应忘记,神秘学不只是靠一种自身的力量而存在的。尽管魔法的方式是没有意义的,然而在实际中,它们跟其他的方式结合在一起,就绝不是没有意义的了。所谓神圣的预言,事实上常常是灵敏的人对过去和未

① M.C.: 司仪。——译注



来的机智的猜想。占卜只是在对当前的判断上起巫师的作用,正像《神的审判》给了他宝贵的机会来审判罪人一样,罪人们的颤抖的双手和意思含糊的话语一下子就暴露了他们的秘密,表现了他们对巫师揭示这种秘密的能力的无限信任。预言必须实现,于是魔法师就使牺牲者确信注定致命之术在反对他,有时可以用这种意念像用物质武器一样地杀死自己的病患者。魔法师时常一身兼有牺牲和巫师这两种角色,他在自己角色这方面具有全部宗教力量。常常作为有势力的人和总是作为不择手段的阴谋家,他可以施用魔法,同时又行使权力,强迫自己的左手帮助右手;时常是作为医师,当狡诈的把戏大大有助于维护他那神力的威信时,他可以用良药或毒药来协助他那关于生和死的预言。

职业巫师的存在,开始于我们所知道的最古的文化阶段。他们靠自己的魔法过活,并维护它。有人说,不论谁假若给教授们以酬金,让他们来教,三人中两方的总金额与第三方相等,那么这种学问就在我们中间找到了满意的继承人。在任何情况下,魔法的存在都借助于那种与维护它的威信有利害关系的有势力的职业的存在,绝不是依靠它的明显和以事实为根据的特性。

第二,至于明显性和明显性的根据,那就是魔法绝不以欺骗作基础,好像也很少采用公然的欺骗。巫师一般从事他那历史悠久的光荣职业时,十分虔诚,并且自始至终都多少保留着对这种职业的信仰;他同时是一个骗子和欺诈者,他把信徒的精神力量和伪善者的狡诈性结合了起来。假如神秘术纯粹是为了欺骗而想出来的,那么符合目的单纯的虚妄荒诞就够了,然而在这里,我们却发现了精心炮制的系统化了的伪科学。事实上,这是真诚的,然而错误的观点体系,这种体系是由人类的智慧通过在许多方面对我们个人的智慧来说仍然是合理的那样一些过程所研制出来的。这也就构成了它的基础。虽然事实反对它,这些事实证据也只是不久前并且是逐渐地产生了破坏作用。

对于这种体系实际作用的一般观点大致如此。成功的大部分运气必是归功于只是冒充魔法的自然方法。事情的某种运气或许仅仅由于纯偶然性而成功,就正是这样。但是,相当大的一部分运气未曾成功,然而就是这一部分,职业巫师在主要借助语言的含糊不清和厚颜无耻来作法时,却没有算出来。他满口模棱两可的语句,这些语句使他有三四种可能性来反对某一种可能性。他完全能够提出一些十分难以做到的条件,以便尔后推卸责任,把没有遵守这些条件作为失败的原因。譬如您想做黄金,中亚的炼金术者有方法帮助你,但是,在采用这种方法时,你三天不能想到猴子。无独有偶,



英国民间迷信说,假如你的睫毛掉下来了,你把它放到大拇指上,假若在正好关键性的一瞬间没有想到狐狸尾巴,那么你就能够获得你想要的一切。其次,假如某种预言没有应验或者没有成功,巫师总是有现成的理由来辩解。假如他预言生男孩而生了女孩子,那么,这是由于另外一个敌对的巫师的破坏,是那个巫师把男孩子变成了姑娘。当他预言好天气而结果发生暴风雨时,他就心安理得地要求大量的报酬,以便采取新的更强有力的手段。同时,他还使顾客们确信,他们为了这样的暴风雨应当向他致谢,因为假若他不玩弄魔法,暴风雨会是更加猛烈的。

假如我们把所有这些欺骗放在一边,看一下那些从神秘科学的诚实而愚昧的人,那么我们就将发现,这些方法的失败,在我们看来是一种耻辱,在他们看来分量是比较轻的。这些失败的部分被套上了一种有伸缩性的、“稍微多点或少点”的公式,正如没有中奖的人,用他的号码是在两个中奖号码之间来安慰自己一样,或者如一个月象学的信徒得道得指教说,在某个弦月之前或之后的两三天中天气将发生变化,而他的“在这一弦月上下”的预言,对七天中的四天或六天都是适合的。部分也同样能够鉴别否定的证据,一个成功通常胜过半打失败。甚至现在有不少这样的人,他们用来指导自己的是但丁《新工具》中的著名段落:“人的智慧,当它掌握了某种原则时(或者由于共同承认和信仰这一原则,或者由于它能使人得到快乐),总是努力为它提供新支柱和证据。虽然最令人信服的大量例证和这种原则不一致,但是,它不注意它们或者轻视它们。对于这些例证,它不但不牺牲其最初结论的权威,而且抱着牢不可破的偏见迅速堵塞和否定它们。一个在教堂里看过那些由海难后免于死亡的人们按照誓言钉上的木牌的人,对于下面这个问题——他现在承认上帝的力量吗?用另外一个问题很好地作了回答,那个问题是:‘对不顾自己的誓言,因而已经死去的那些人的记载又在何处呢?’^①”

象征性的魔法在中世纪和现代的一再遭遇是可悲的,却不是神秘的。一次确定了意见,无论它多么不正确,它都可以一世纪一世纪地保持下去,因为信仰的传播,可以同它最初的合理性没有任何关系,这就像植物没有播种子的栽培而由幼芽滋生繁衍一样。

遗留的历史,就像我们所探讨过的那些民间迷信和神秘学一样,大部分

① 吉阿戈拉斯(Diogenes, 公元前5世纪,希腊哲学家,德漠克里特的学生,虽不信神而受迫害)的奇特故事,参看 Cicero: *De divinatione*, III, 37; Diogenes Laertius: *Athenagoras*, VI. ——原注



是退化和衰落的历史。随着人们的智慧在发达文化的影响之下的改变,旧的习俗和看法就在新的、与它们不相合的氛围中逐渐消失,或者转变成适合它们周围的新生活的形态。但这远不是毫无例外的规律;以狭隘的观点来看待历史,可能会觉得好像完全没有这种规律。实际上,文化的巨流奔腾前进而又返回。对于某一个世纪来说是显然进步的潮流,在随后转折的情况下,就变成原地打旋,或成为停滞腐败的死水。以视野较为开阔的观点来研究人类见解的发展,有时我们就可以从回转点来按迹探求由消极体验到积极恢复的变化。任何一种信仰或习俗都可能几世纪中露出衰退的征兆,我们忽然注意到社会环境不但不压制它,反而帮助它发展。已经完全灭亡了的遗留又以那样的力量兴盛起来,这种力量令人吃惊到有害的程度。虽然这种复兴不能永远保持,虽然在意见转变的复杂情况下,会遭到比以前更加无情的毁灭,但是,复活了的遗留可能保持几个世纪,它可以渗透到社会组织的最里层去,甚至变成时代的典型标志和特征。

那些希望证明我们在迷惘方面比我们的祖先更聪明、更优秀的作家们,喜欢停留在中世纪的魔法历史上。他们可能以马丁·路德关于巫女们的话作借口,巫女们好像是农民那里偷了油和鸡蛋:“我一点也不爱惜它们;我把它全都烧了。”他们可能指向德高望重的米特尤·黑尔^①,他根据全体人民的智者的书函和一致的意见,在萨福克把巫女处以绞刑;他们也可以指向国王詹姆斯^②,人们曾经当着他的面拷问医师菲安^③,因为这个人靠着巫婆那筛中舰队的帮助,在国王的战舰从丹麦航行时,唤起了暴风雨来袭击它。在这些凄惨的时刻,他成了一个眼睛化脓的残废者,这就意味着给那寻求女巫的人们 20 先令。一个女人,身上若具有这些巫师寻求者们所说的那种魔兆,那么这就肯定是等待宣判死刑。不流血,或者不流泪,或者没有淹死在池中,这就预示了,首先经受折磨,然后受火刑。^④宗教改革没有治愈人类罪恶的病态,因为对于魔法,清教徒是不坏不好的裁判者。天主教和新教徒彼此斗争,然而他们有效地反对了这一人类的敌人,反对了女巫,这女巫把自己出卖给撒旦,为的是骑墩布,吸儿童的血,并且在生前和死后都成为一切

① 米特尤·黑尔(Matthew Hale, 1609—1676):著名英国法律家。——译注

② 国王詹姆斯(King James, 1566—1625):英国国王,著有《鬼神录》等一系列神学著作。——译注

③ 菲安(Fian, 17 世纪):英国医生,因医术被控告。——译注

④ 在中世纪,让怀疑巫术的人经受“考验”:痛打和用刺刺伤她们,抛入水中,等等。如果没有淹死并且一——敢地忍受了“考验”,那么认为这就是她罪恶的证据。据说她身上有鬼,因此“水不接受她”,一——地说,她的一切都“和人不一样”。——译注



生物中的最恶者。

在科学的影响下,欧洲人的观点中发生了违反所有存在的信条和权威的变化。到17世纪末,令人厌恶的迷信在英国破灭了。理查德·巴科斯特^①狂热地努力让女巫在新英国死灰复燃,但是他的努力是徒劳的。迫害女巫逐年变得为有教养的阶级所憎恶了。虽然迫害停止得缓慢,但是最后终于无影无踪了。现在,当我们读到1860年在墨西哥卡马尔戈^②烧死的女巫时,我们指墨西哥就像指文化远为落后的国度一样。假如在英国还发生下面这样的事情:农村居民们猜想某个穷老太婆断了乳牛的奶,或破坏了萝卜的丰收,于是就虐待她,因而吃了官司,那么我们就要议论乡村愚昧荒唐的顽固性,就要高呼必须有大量的学校教师。



图 11 火烧女巫(中世纪版画)

这一些不管怎样正确,民族学家在自己的研究中还要更加前进,更加深入,以便完成自己的光荣任务。对魔法的信仰扼杀了舆论,对信仰魔法的统治,像梦魇一样,从13世纪到17世纪,远不是中世纪的产物,而是从遥远的原始历史时期保留下来的观点的复活。在欧洲重新传播开来的那种病,在原始社会里曾经是一种慢性病,它的长期性很难确定。魔法是蒙昧人习俗

① 理查德·巴科斯特(Richard Bakstep, 1615—1691):英国神学者。——译注

② 卡马尔戈(armargo):墨西哥的一个不大的城市。——译注

中的固定成分。在澳大利亚和南美洲,有一些原始部落,它们如此相信魔法,用它们的话说,假如对人施魔法,也不用暴力杀死的话,人永远不会死。像澳大利亚人一样,非洲人力求知道他们死去的人,是什么样的巫师用其致亡术把他们害死了,因为血债要用血来还。关于西非,人们断言,在这里对魔法的信仰,与其说比以前某个时期买卖奴隶的价格要贵得多,不如说比生命贵得多。在东非,伯顿船长——旅行家,善于在其特写中用简洁轻细的笔画描写当地的习俗——指出,部分由于奴隶制度,部分由于妖术魔法,瓦库图部落^①的生活经常遭到危险,并且“无论谁,特别是老年人,连一天也没有由于火烧而生活得到保障”。他叙述说,在沿着瓦札拉莫族的领土旅行时,每通过若干英里就可以看到一些灰烬堆。它们有时是这样放的,好像父母烧在一处,旁边放着一小堆灰,这是他们的孩子。^②大家都知道,甚至在英属印度的某些地区,可以发现能够产生同样恐怖的思潮。一种公然的力量可以比信仰更快地把这种思潮镇压下去。

我们可以从蒙昧时代的水平按迹探求魔法在野蛮社会和古代文明社会中的经历。它在欧洲存在到10世纪,但是不很显著。顺便说一下,罗瑟^③和查理大帝的法律就恰好是反对那些按照魔法的告发而把一男一女置于死地的人的。在11世纪,教会的影响对迷信魔法的观念起了反对作用。然而后来,修道院中杜撰出来的传奇和假想奇迹的无耻买卖,愈来愈鼓励了对所有超自然力的有害的盲目信仰。在13世纪,残酷齷味的宗教迫害思潮控制了整个欧洲,关于魔法的学说带着它那全部野蛮力复活了。^④欧洲在智力和道德方面降低到非洲黑人的水平,在这方面,格列高利九世和英诺森八世的诏书和神圣宗教裁判的历史令人信服地证明,罗马教会仍负主要的罪责。^⑤对于我们来说,中世纪魔法的主要趣味在于,它在遗留论中获得了完全而确切

① 瓦库图部落(Wakutu):东非的一个黑人部落。——译注

② Chailu du: Ashango-land, 1867, 428, 435; 伯顿:《阿贝库塔和喀麦隆山》, 1863, I, 57, 113, 121页。——原注

③ 罗瑟(Rothar):4世纪初叶基督教神学者阿留氏(Arian)教旨的维护者。——译注

④ Grimm: Deutsche Mythologie, 1835, 34 册; 雅基:《理性主义史》, I, 1 册; Horst: Zaube-Bibliothek; Reynald: Annales Ecclesiastici, II。——原注

⑤ 这里谈的是罗马教皇英诺森八世1484年12月5日的诏书,这份诏书在传播丑恶的巫术的过程中起了特别巨大的作用。诏书中宣称:“整个欧洲充满了用妖术阴险地反对忠贞的教会之子的男人和女人。”教皇不只是以他继“基督”代表的权威相信巫师和巫女,相信他们的巫术,而且还详细列举用来辨识“魔王奴仆”的特征,并号召神父们同他们进行无情的斗争。这份诏书成了宗教裁判的恐怖在西欧横行的信号。——译注

的解释。

按照通常加罪于巫女的那些控告的详情,可以探求那种几乎是以不变的形式从野蛮时期和蒙昧时期传下来的传统。女巫们好像用她们的魔法仪式唤起暴风雨,用念咒来治愈刀伤,在荒野和山顶举行集会,她们骑着野兽在空中飞奔,变成为母猫和公猫,并且同精灵交朋友。她们好像跟尹库比和苏库比^①有交往,把针、棘、羽翎等刺入她们的牺牲的体内,引起疾病,让魔鬼移居到人身内,用她们的魔力和凶眼施魔法,念咒来描绘魔鬼的形象、食品和衣物。这一切都是基督教以前时代的纯粹的遗留。伯哈德·博姆斯基谈到当时的迷信时说过:“它返回到像异教徒们的迷误之中。”^②

两种手段,特别是常常用来反对中世纪女巫的两种手段,可以表明遗留在文化史中起着怎样的作用。东方的精^③如此死命地害怕铁,甚至铁的名称都成了反对它们的咒语。在欧洲的迷信中,铁同样驱逐女巫和妖精,解除它们的魔力。这些创造物大概是旧石器时代的产物,于是新的物质对它们来说就是宿仇而有害的。女巫和铁的关系,和妖精及家神一样,属于同一范畴,铁的武器和制品使它们恐惧。为了这个目的,特别脱掉铁马掌,迄今为止,英国马厩中的一扇吉祥门就正好证明了这一点。^④

其次,对女巫的最著名的考验之一就是溺水的考验。人们把被控有罪的女巫捆上手脚投入深水中。假如她是无辜的,她就想必沉底;假如她是有罪的,那么她就停在水中。在后一种情况下,如《赫迪布拉斯》中所说,由于没有下沉,她就应当绞死。国王詹姆斯,好懂懂得关于这一仪式的真正原始意义,他在其《魔怪学》中说:“显然,上帝指出了女巫那怪异的不信神的超自然的特征,因此水应当拒绝把那些抖掉洗礼圣水的人纳入自己的怀抱。”在古代德国历史中,同样的水的考验也是很著名的,这种考验的意义在于:自然界自觉地拒绝接受罪人(“假如水接受他,他就是一个无罪者——中

① 尹库比(incubi)和苏库比(succubi):魔鬼和女魔鬼,他们眼中世纪的魔鬼学说(关于恶魔和“魔怪”的学说)是相一致的。在魔法中受到怀疑的人归罪于这些魔鬼有好情。梦魔,以情欲为基础的精神错乱,生怪胎等,都用尹库比和苏库比的活动来解释。——译注

② Bolland: *Acta Sanctorum*; 莫里:《巫术》,第7章。——原注

③ 东方的精(Oriental jinn, jinnee):阿拉伯人在伊斯兰教之前信仰中的精灵,它们居住在树木、石头等里面。在伊斯兰教时代仍然保留着对它们的信仰,但是在当时它们被列为天使的属下。——译注

④ 莱恩:《一千零一夜》,卷1,30页;Grimm: *D. M.* pp. 435, 465, 1056; Bastian: *Menach*, vol. II, pp. 265, 287, vol. III, p. 204; D. 威尔逊:《德意志史前史》,卷2,126页;Wuttke: *Volksbergglaube*, pp. 15, 20, 122, 220。——原注



世纪的成规云——无辜者没入水中，有罪者浮在水面”）。到了9世纪，法律才禁止这种迷信遗留的习俗。最后，我们在印度玛奴法律的成文审判考验中见到了同样水的考验。当把被审讯的人投入水中时，假如水没让他浮在水面上，那么他的誓言就是诚实可信的。因为这一印度法典无疑是根据很古的材料编成的，所以我们可以有几分把握地推想，在欧洲、亚洲的民族和雅利安人部落中的这种水的考验的相似性，指明这种考验发生在非常遥远的古代。^①

我们将会希望，对魔法的信仰和与这种信仰必定有关的镇压再一次出现于文明世界，那么，它们比从前更具有较为温和的形式，并将受到人道和忍耐的支持。谁若幻想由于现代消灭了对魔法的信仰而这种信仰就永远消失了，那么他的历史就是白读了。他还应当明白，“文化中的再现”不是一句迂腐的空话。在现代，就重新再现了一类植根于古代哲学中首先产生魔法的那层渊深处的信仰和习俗。这类信仰和习俗就是现在通常所说的关亡召鬼术。

魔法和关亡召鬼术在流传的几千年中联系密切，这种联系在下列16世纪的诗中，在约翰·巴尔^②关于自然的“间插段”中有十分忠实的描写。在这里，对草木和家庭饲养的母鸡施行魔法，使椅子和碗悬空跳动，并让它们排成一行：

我能使他们的水井干枯，
我能灭绝他们的一草一木，
还能消灭他饲养的母鸡：
假如人们强迫我转移。

我能使椅子舞蹈，
我能让陶碗碰跳，
以至谁也不能止住它们：
只要我把手一招。

① 布兰德：《大不列颠民俗》，1870，Ⅲ，1—43页；Wunke：《Die deutsche Volksaberglaube der Gegenwart》，1860，50；Grimm：《Deutsche Rechtsabergläube》，1828，123；Pictet：《Origines Indo-Européennes ou les aryas primitifs》，1839，Ⅱ，439。——原注

② 约翰·巴尔(John Bale，1495—1563)：英国诗人和诗学家，他用拉丁文和英文写作。——译注

早在18世纪,人们以为由同样的智力活动而导致衰落的魔法和对妖魔的信仰已经灭亡或几乎灭亡了。但是在现时,我们不只在美国和英国可以计算出成千上万的关亡召鬼术者,而且我们可以看到其中有不少人具有杰出的智能。我觉得所谓“显灵”(Spiritmanifestation)的问题,是一个需要讨论其是非曲直的问题。为了得到一个明确的见解,就要了解它同事实相去多远,它经科学的评价和解释不足到何种程度,它同迷信、欺诈和纯粹恶作剧相去多远。这样研究,通过细致的观察来追求一个合乎科学的精灵,好像易于说明某些最有趣的精神现象的问题。虽然我们并不打算研究关亡召鬼术的事实本身,但是以民族学的观点来看待这个问题是有其意义的。它表明,最新的关亡召鬼术在很大的程度上导致那些属于蒙昧人的哲学和民间迷信的观点的直接再现。这不只是简单的关于众所周知的精神和物质现象的存在问题。关亡召鬼术的传播证明:由于这些现象,那种在低级文化中繁荣,在高级文化中衰落的整个宗教学说,现在又全力地再现了。世界又充满了理性的强有力的无形的精神实体。人们又勇敢地断言,这些无形的实体直接影响着思想和物质。我们好像回到了那样的时代,当时自然科学还无力从自然系统中把这些妖魔和它们的影响驱除出去。

幽灵重新获得了它们在过去时代从原始部落水平到中世纪欧洲水平所具有的那种意义。关于怪影的故事,即这样的一些故事,其中死人的灵魂具有可见的形象,并且与活人交往,现在这些故事又重新流行了,并且在流传时具有丰富的细节,如“阴间之鬼”。往昔,人们生活在跟死人灵魂经常的交往之中。降神术——宗教——和中国的亡灵崇拜者可以看到,外国的野蛮人于若干世纪停留在异教信仰之后,重新又开始对他们自古以来崇敬的迷信产生同情。正像野蛮部落的巫师们,当他们的灵魂去远地旅游时,他们就处在昏睡中或梦中一样,在现代关亡召鬼术者的故事中恰恰也是如此,人们常常在他们的幽灵访问远地的时候处在失去知觉状态,他们从那里带来消息,他们在那里和活人交往。

活人和死人的魂灵,戴维·斯特劳斯^①和卡尔·沃格特^②的魂灵,也像墨古斯丁和罗罗姆姆的魂灵一样,在关亡召鬼术者们中间被召唤作灵媒。正如巴斯蒂安博士所指出的,任何一位欧洲知名人士,当他有时感觉心情忧郁时,可用这样的思想安慰自己:他的灵魂这时被召至美洲参加那里的关亡

① 戴维·斯特劳斯(David Strauss, 1808—1874):德国神学家,《耶稣的一生》的作者,书中证明了福音书的耶稣生活录的神话性。——译注

② 卡尔·沃格特(Carl Vogt, 1817—1895):德国自然科学家和政治家。——译注

召鬼术者大会去了。50年前,马库洛博士在他的《苏格兰西部群岛记》中写到了著名的苏格兰的“第二视觉”。“实际上它经历了魔法的命运:人们一不相信它,它就不复存在了。”但是现在他最好是认为它已经在更加广阔的社会范围内并在较高的教育水平和物质福利水平上复兴了。

在那些使得魂灵信仰复兴的影响中,我认为,占主要地位的,应当是前世纪中艾玛奴依尔·斯韦登伯格^①的极端万物有灵论观点对欧美的宗教思潮所产生的那种影响。这种著名的能见灵魂说跟关亡召魂术的某些规则的关系,可以根据《基督教史》中的下列说法来判断。斯韦登伯格认为,人的精神就是他的灵魂,这个灵魂在人死后仍然具有完全的人的风貌。但是,就是在活着的时候,这个精神好僵也能够从一个地方转移到另一个地方,而肉体暂时在一个地方假死,就像斯韦登伯格自己所说,他在某些场合时常做过的那样。他说:“我和所有我的亲属和朋友,国王和王子以及学者们在他们去世之后有交往,而且继续27年不间断。”并且因为预见到读过他的《新奇的故事》的许多人认为它们是虚构,他于是肯定地说:“这不是捏造,这一切他们都是真正看到和听到的,并且不是灵魂处在梦时的某种特殊的状态下,而是处在完全清醒的状态下。”^②

我将借助万物有灵观的研究来谈谈现代关亡召鬼术的某些学说,它们的要害在万物有灵观。在这里,为了证明现代的关亡召鬼术的思想跟较旧的思想的关系,我搜集了在民族学上看是两种跟神灵交往的最著名的手段——轻轻敲击与书写,和神灵的两个最著名的“表演”——飞升和达文波特兄弟^③的戏法。

自然界精灵,它夜间围绕房子走,轻轻敲击着不让人安宁,它是欧洲迷信中的老相识。^④很久以来,人们就把一种不可理解的声音归之于精灵的活动上,而精灵多半是对付人的灵魂。现代的达雅克人、暹罗人、僧伽罗人,爱沙尼亚人完全一致,他们认为这种声音和动作是由精灵引起的^⑤。这些翻

① 艾玛奴依尔·斯韦登伯格(Swedenburg, 1688—1772):瑞典神秘主义者和号称能见幽灵者。

——译注

② 斯韦登伯格:《真正的基督教》,1855,156,157,281,851页。——原注

③ 达文波特兄弟(Davenport Brothers):轰动于19世纪欧洲的灵媒——关亡召鬼术者,其欺瞒把戏最终被揭穿。——译注

④ Grimm: *Deutsche Mythologie*, 1835, 473, 481。——原注

⑤ 约翰:《远逝的林中生话》, I, 82页; A. Bastian: *Die Psychologie als Naturwissenschaft*, 1860, III; A. Bastian: *Die Völker des Ostlichen Asien, Studien und Reisen*, B-de 1—6, Leipzig 1866—1871, III, 232, 259, 288; Boecler: *Ehsten abergläubige, Gebräuche* 1854, 147。——原注

击声可以认为是神秘然而却是无害的,就像那些在德国的施瓦比亚和法兰克尼亚于圣诞节前的斋戒期,在“小敲击者之夜”所发生的那些敲击声音一样。^①他们可能认为是有益的,例如,威尔士的矿工们认为,他们在地下所听到的精灵的敲打声,指示着铅和银的丰富矿脉。^②它们也许是纯粹烦扰者,例如,正像有一次在9世纪所发生的那样,当时恶魔烦扰整个到达的地区,宛如用锤子敲打墙壁,最后,它暂时被祈祷和圣水战胜了,它不承认跟一个不信神的牧师是朋友,而它却是躲藏在这个牧师的衣服下面。同样在17世纪,著名的邪神——敲击者太得沃尔塔,据格林威尔^③的回忆,敲门并且环绕房子“整一小时敲击军号和其他军事信号,就像其他的敲击者一样”^④。

大部分民间迷信把这些神秘的声音看作是死的预兆,因为敲击声既是精灵的也是人的信号或呼号。罗马人认为,这也正是死神宣告他到来的一种方法。现代民间迷信认为,敲击声和地下的隐约声是死期来临的预兆。同样还认为,将死的人用这种可怕的声音来向朋友们通知死讯。关于这两种情况的英国迷信说:“三次沉重而大声地打击病人的头,以及他的某个亲属的头或门,是他的死亡的预兆。”我们幸亏偶然有个检验的好主意,检验预兆和事件发生之间实际一致的结果。有必要以这种检验来证实下面这些惯例:一个迷信的人,他过去(而且一直是)能在“为临终病人守夜”的钟表滴答声和随之在房中发生的死亡之间发现一种联系,毫无疑问,它的根据就是对任何其他不可思议的敲击声作出恰当的预言性的解释。^⑤

1534年有一个关于精灵的故事,这个精灵回答了关于法国奥尔良的天主教堂的问题,并且要求把埋葬在那里的市长——新教徒的妻子的尸体搬出去。但是,调查证明,这是法兰西斯派^⑥修士们的鬼把戏。^⑦按敲击次数编的字码,是关在监狱中长期陷于绝望的狱卒们的众所周知的诡计,同时证明

① A. Bastian: *Der Menach in der Geschichte*, B-de 1—3, Leipzig, 1860, II, 74. ——原注

② 布兰德:《大不列颠民俗》,1870, II, 486页。——原注

③ 格林威尔(Josef Glanville, 1636—1680):英国天主教的神学者,国王查理二世的神父。——译注

④ Glanville: *Sodacianus Triumphatus*, 1726, II (显然,一个叫乌依曼雅姆·杜利的是看不见的敲击者)。——原注

⑤ 布兰德,卷3,225、233页;格林(Grimm),801、1089、1141页;伍特克,38—39、208页;肖特兰德:《新西兰的习俗》,137页(昆虫的神秘组织,这种观念是本地的还是外来的,尚不可定)。——原注

⑥ 法兰西斯派(Franciscans):即方济各会,天主教托钵修会(亦称乞食修会),1209年由意大利人方济各得教皇批准后创立,会士间互称小兄弟,故又名“小兄弟会”,提倡过安贫、节欲的苦行生活;会内不置恒产,会士以托钵乞食为生。——译注

⑦ A. Bastian: *Der Menach in der Geschichte*, B-de 1—3, Leipzig, 1860, II, 393. ——原注

了识字甚至在罪犯中仍然流行。在 1847 年当引起许多谣言的敲击声开始扰乱纽约州阿尔卡狄亚居民的平静的时候,罗切斯特市的福克斯人^①的家庭,现代关亡召鬼术运动的奠基者们,一方面只是仍然恢复了那种几乎已经成为完全丧失了力量的迷信的对敲击精灵的古代信仰,另一方面,跟精灵交往的现成方法就是为他们服务的。

敲击字码的序列现在十分流行。用这种方法所获得的“消息”的无数样本,都出版了。大概,其中最长的就是这部著作:“《胡安尼塔,用椅子叙述的故事》,公立印刷局印,瓜德罗普岛^②,1853 年。”在记录下来的降神者的报告中,姓名和日期常常硬说是在特殊的状态下取得的,其实思想的条理性,语言和发音在这种情况下全都跟降神者的智能程度相当。因为这些报告大部分显然是没有意义的,甚至在“鬼神”自称是过去的某一个伟大的国务活动家、道德家或哲学家的情况下,关亡召鬼术者们都想出了一种理论,根据这种理论,胡编的或虚构的鬼神可以代替上类的鬼神,并且以它们的名义作出报告。记录鬼神的方法有两类,就看是否借助物质工具。第一类方法在中国经常采用。在中国,这种方法就像其他的占卜仪式一样,大都起源于古代,这种方法就称作“扶乩”,并且特别是在知识阶层中应用。当中国人想用这种方法来请问神的时候,他就派人去请职业的降神者。在神像前面摆上蜡烛和香,摆上茶水或箔钱作为祭品。在前面另一张桌上放着长方形的沙盘。书写的工具上有一“V”形的扶手,两英尺长,尖端有一个木齿。两个人扶乩这个工具,每个人握住扶手的一端,而尖端就停在沙上。用适当的祈祷和咒文教请神明用这个工具的尖端在沙上活动,以显示它的来临。用这种方法获得答案,而后就只是解释这个答案中的某种疑难问题。这种仪式是属于哪种观点,可以从下列的事情中作出判断:当需要偷一根杏树枝来作鬼神的笔的时候,就在树干上写下宣告无罪的词句。^③

尽管中国和英国在宗教方面是不同的,但是两国的关亡召鬼的记录技术是一样的。显然,关亡召鬼术的小牌或小乩的种类在 17 世纪的欧洲是众

① 福克斯人(Foxes):自称梅什夸基福吉人(Meshk-Wakihugi),北美印第安人的一支。主要分布在美国俄里拉荷马、堪萨斯、明尼苏达州,属蒙古人种印第安类型。取信奉多神教,崇拜文化英雄,现生活习俗已受白人同化。——译注

② 瓜德罗普岛(Guadeloupe):西印度群岛中小安的列斯群岛的一个岛屿。——译注

③ 杜利特尔:《中国人》,Ⅱ,112 页;A. Bastian: *Die Völker des Ostlichen Asien, Studien und Reisen*, B. de 1—6, Leipzig 1866—1871, III, 252; Bastian: *Die Psychologie als Naturwissenschaft*, 1860, 159。——原注



所周知的。^①现在可以在玩具店里买到的那种工具,是由一块7英寸长的心形小桌构成的,下面有三个支柱,其中两个底端宽,有小轮,而第三个乃是一枝铅笔,安装在小桌顶端的小孔中。把这个工具放在一张纸上,两个人把手指轻轻地放在它上面,等待着,一直到它开始动之前,当事人并不有意识地努力让它动,等待着它动并且写出对问题的答案。不是任何一个人都能借助神灵来写,但是强有力的降神者能够一个人写。降神者们认为在他们身上有一种外来的力量,总之,他们是被神灵所控制的。

教会史中谈到在尼西亚会议^②闭幕时所出现的怪异现象。在大会开始时死了两个主教:赫利桑甫和米梭尼。大会闭幕后,神父们把所有的签名记录都拿到了主教的墓上,把它们留在那里,请求签名。第二天,发现记录上签了名,并增加了下面的附记:“我们,赫利桑甫和米梭尼,赞成全圣尼西亚基督教徒总会全体神父们的意见;我

们虽然离开了肉体,仍然亲手在这个记录上签了名。”^③后来,古尔丹斯图别^④男爵又恢复了不用物质工具来记录神灵的方法。这位作家努力用新材料来证明所有民族关于死人灵魂的传说的真实性,这个死人的灵魂跟它的遗骸保持着联系,并且还常常降临到它们“生前”生活过的那些地方。例如,弗朗西斯一世主要是到枫丹白露,而路易十六和玛丽·安托瓦奈特则在特里



图12 精灵照片的欺骗把戏被揭穿。于1862年因欺诈行为而被判罪的降神者木姆列尔的相片之一。

① Toehls: *Aurifonten Chynica*.——原注

② 尼西亚会议(Nicene Council):325年罗马帝国君士坦丁大帝在小亚细亚的尼西亚城召开的帝国全境基督教主教会议。——译注

③ 尼塞佛尔(Nicephor):《加里斯特教会史》,八,23页;斯坦利(Stanley):《东方教会》,172页。——原注

④ 古尔丹斯图别(L. Guldenslabbe, 19世纪):法国心灵学、召魂术者,著有《实证魂灵学》一书。——译注



阿农^①周围游荡。并且,假如把白纸放在方便的地方,化为气体的精灵就用心意的力量把电流集中到纸上,这样就使纸上显出文字来。上面谈到的那位男儒在其《实证灵气学》中就有许多关于用这种方法所获得的精灵的描写。尤利乌斯·凯撒和奥古斯都好像是把他们在罗浮宫的雕像旁边的亲笔签名赠给人们;尤维纳利斯^②也在这时好像赠送有趣味的亲笔诗稿;艾洛依丝在拉雪兹神父墓地用当代的法语向世人宣告,阿伯拉尔和她结合了并且很幸福;保罗三世自称是“最小的圣徒”,而吉波克拉特医师到古尔丹斯图别先生在巴黎的家中去探望他,并且给了他一个药方,不多时就治愈了他的严重的风湿病。^③

古代印度的文献中完全承认飞升上天的奇迹。上层持戒阶级的佛家获得了所谓“至善”力,由于这种力量,他能够飞升,能够使地走,能够使太阳停留。由于获得了这种力量,佛家就纯粹靠自己的意愿来运用这种力量,因而他的身体就变得无足轻重了。佛教的史册中讲述着伽乌塔梅自己飞升的奇迹,正像其他的佛家们那样,例如,儒他的先人玛伽·萨玛德那样,这位佛家能够毫无凭借地坐在空中。甚至认为没有获得“至善”力也能够飞升并在空中活动,只要处在强烈的失神状态就可以儒到这一点。关于好像是印度婆罗门教徒所做到的这种行为的精彩叙述,告诉了我们蒂安那的阿波罗尼奥斯^④的言行属于3世纪。谈到这些婆罗门教徒时说,他们几乎离地飞起1米,同时并不是为了创造奇迹(对这类野心他们是儒蔑视的),因为这种状态对于礼拜太阳的仪式来说是比较舒适的。^⑤

外国的魔法家们把关于2世纪时希腊人中的这种奇迹的回忆拿了来,正如卢奇安^⑥关于北方乐土的念咒者的滑稽故事所证明的:“克列墨杰姆说:

① 儒里阿农(Trianon):曾经是在凡尔赛的王宫。——译注

② 尤维纳利斯(Decimus Junius Juvenalis,约60—约140):古罗马讽刺诗人。以诗针砭朝政获罪,年近八旬被贬往埃及(一说不列颠),死于外地。留下讽刺诗5卷16首。——译注

③ L. Culdenstubbé: *Pneumatologie Positive et expérimentale; La Réalité des Esprits et le Phénomène, Merveilleux de leur Ecriture Directe démontrés*, par le Baron L. de Culdenstubbé. Paris, 1857. ——原注

④ 蒂安那那阿波罗尼奥斯(Apollonius of Tyana, ? — 97):古代神秘主义毕达哥拉斯派哲学家,冒充过奇迹创造者。——译注

⑤ 哈迪:《佛教指南》,38、126、150页;《东方之修道院制度》,272、285、382; Köppen: *Religion des Buddah*, vol. I, p. 412; Bastian: *Oest Asien*, vol. III, p. 390; Philontrast: *Vita Apollon. Tyana* III, 15; 见特兰特(Trant)儒印度萨阿德那中的记载(17世纪),《传教士录》,1820年6月,294—296页。——原注

⑥ 卢奇安(Loucianus, 约120—?):古希腊讽刺作家,无神论者。——译注

你敢使用这种技术,但我早就比你更加不相信这类东西,我想,任何东西也不能使我相信它们;但是,当我每一次看到外国野蛮人飞行的时候——他说,他是一个北方乐土人^①——我相信了,认输了,尽管我怀疑。当我看到,他在光天化日之下就在空中飞,在水上行走,自由自在而且缓慢地在火中通行的时候,我该怎么办呢?”他谈话的对方说:“怎么?你真看到了北方乐土人在空中飞和在水上走吗?”他答道:“毫无疑问,他身上有生皮革做的鞋,他们经常带着它;但是,假如想一想他给我们表演的其他项目,当他降施仁爱,指出恶魔、唤起死人、使赫卡特^②现形和从天上摘下月亮的时候,这些事情该如何解释呢?”后来克利奥杰姆继续说,魔法师首先为愿作牺牲的人放下了4米那^③,然后用泥做了个爱神,并让它飞到空中去请格拉夫吉阿斯所爱的姑娘,顷刻之间,她就已经来敲门了!但是,谈话的对方对这个故事表示怀疑。他说,未必得要费事打发一块泥和某一个北方乐土人的术士去请一位姑娘,甚至月亮,因为,她为了20德拉马就会到北方乐土人那里去。此外,好像用和对鬼神完全相反的方法也可以影响她。假如这些东西听到铜铁的声音就逃走,那么基督无论在什么地方只要听到银子的声音就会来到他那里。^④

在伟大的新柏拉图主义神秘主义者^⑤扬布利科斯^⑥的言行录中就有另一个信仰神异的腾空的古代例子。叶甫纳皮说,扬布利科斯的学生们对他讲,他们从他的仆人那里听说,他在向上帝祈祷的时候,大约腾空5米多高,同时,他的身体和衣服呈现美丽的金色,祈祷完毕,他的身体恢复原状,然后,他就离开原地回到自己的门徒们之中去了。因此,他们恳求他:“神师,你为什么独自这样做而不让我们参观这真神妙的奇迹?”扬布利科斯—

① 在古代,人们把欧洲北方诸国的居民叫作北方乐土人。当时对他们并不了解。古代作家们关于北方乐土人的故事大部分具有传奇性,把魔法能力加到了他们身上,说他们有巨大的身材,有一切超人类特性。——原注

② 赫卡特(Hekate):古代世界三位一体的神,他同时是狩猎神(塞亚娜或丽尔切米达)、月神(费巴或谢列娜),还是阴间的圣母和引起恐怖魔法女神。——译注

③ 米那(minae):古希腊的大银币计算单位,以100德拉马为1米那。——译注

④ Lucian: *Philopseudes*, 13. ——原注

⑤ 神秘主义者(mystic):神秘主义是宗教唯心主义的一种世界观,认为人同神或自然界之间可以直接交往,并能从中悟到宇宙的“秘密”。——译注

⑥ 扬布利科斯(Iamblichus,约250—约330):新柏拉图主义哲学学派的重要人物,是该学派的利比亚分支的创始人。——译注



反常例地微笑着对他们说：“用这种办法来欺骗你们的人真不傻，但这是谎话。”^①

过了不久，新柏拉图主义者否认的那个奇迹，就成了天主教传奇的固定资产。例如，谈到圣理查德时说，他在僵背切尔别里斯克大主教圣艾得孟德的副牧师的时期，有一天静静地启开了礼拜堂的门，看看为什么大主教没来吃午饭，于是看到大主教高高地屈膝在空中，两手高举向天。当大主教静静地落到地上，看到副牧师时，他抱怨妨碍了他的伟大的精神喜悦和愉快。人们仿佛看到圣菲利普·墨里在他热烈祈祷时离地数英尺，同时他脸上发出明亮的光辉。人们谈到圣依维爵·罗耀拉^②时说，他在同样的情况下离地两英尺。在圣多明我、圣东斯坦、圣切列查以及其他较不著名的圣徒的言行录中，讲述着同样的关于虔诚的出家人的传奇，那些出家人不只是比喻地，而且是实在地“升起在地面之上”。

在18世纪，多姆·卡尔麦特^③断言，他知道一位虔诚的修道士，有时就从地面升起，并且在空中停留很久，有时还特别看到某种圣像，或听到虔诚的祈祷；他还同样知道一位女修道士，她常常违反本意地离地升起相当的高度。可惜，伟大的评述家没有引出任何看到过男女修道士升在空中的见证人。假如他们只是想升起到空中，那么他们的故事就可以和迈斯特尔关于那个青年人的故事并列，那个青年时常觉得自己好像是在空中飞翔，他开始想，好像人并不受引力法则的约束。^④升到空中并且在空中飞翔的幻觉并不是什么绝无仅有的事情，而一切宗教的出家人都特别容易产生它。

但是，在关于中世纪腾空/latest 故事中这样描述着，好像它的产生不是主观的，而是客观的。在1657年，有一个叫简·勃鲁克斯^⑤的女人给一个住在希普通·马列特的活泼的12岁的孩子理查德·琼斯施用了魔法。人们看他升到空中，从花园的墙上30码（亦即27米左右）的高度飞过，后来人们数

① Eunapius; 见 *Jamblichus*。——原注

② 依纳爵·罗耀拉 (Ignacio de Loyola, 约 1491—1556); 天主教耶稣会创始人。出身于西班牙贵族。从事宗教活动后仿效军队纪律创立耶稣会，强调绝对服从会长，无条件执行教皇的命令和下达的一切任务。——译注

③ 多姆·卡尔麦特 (Dom Calmet, 1672—1757); 法国本笃会（一译本尼狄克派，天主教隐修院修会之一，由意大利人本尼狄克 Benedict 创立）的修士，为多产的神学作家，《圣经》的注释者。——译注

④ 巴特勒 (Butler); 《圣徒们的生活》，I, 674 页; Calmet; *Dissertation sur les apparitions des esprits*, XXI; Maistre, de: *Soirées de st. Petersbourg*, II, 158, 175。——原注

⑤ 简·勃鲁克斯 (Jane Brooks); 英国妇女，被控以邪术迷惑儿童而在 1658 年被处死刑。——译注



次在房间里见到他,同时,他的胳膊在屋子上面的横木上被拉长了,而身体处在离地面两三尺的高度。有9个人看到他这种状态。因此,简·勃鲁克斯受到审判,并于1658年3月在亚西兹海峡被处死刑。恶魔把理查德这个1689年中魔的萨里升到空中又把他放下来。当他开始发作的时候,他好像突然被从椅子上揪下来并向上投,他仿佛要飞,然而人们抓住了他的手和脚,牢牢地捉住他。一个关于在莫尔辛,在萨沃耶的中魔情况的故事说,在1864年,当罗马大主教的面,一种无形的力量使病人在教会庭园的上空停了几秒钟或几分钟。^①现在的关亡召魂术者解释说,现代某些最优秀的降神者具有这种力量,实际上是同佛教和天主教的传奇的浮升奇迹相竞争。当然,这种情况下起作用的力量被认作是神力。

与降神者有关的概念在英国首先是被达文波特兄弟取得的;关于这两兄弟,“关亡召魂术者们认作是降神者,同时把深铭于公众脑海中的关于他们的敌对意见,归于不真实的伦敦报纸和许多其他报纸的影响”。人们把表演者们牢固地捆起来,并把一些留在一间放有乐器的黑屋子里。结果不但可以从屋子里听到音乐的声音,而且降神者们的大礼服甚至也脱下来并转移到其他地方。当观察降神者们的时候,人们发现还像从前那样地捆着。但是,无论降神者被捆得如何紧,神灵都能从绳索中把他们解放出来。^②关于超自然地解除束缚的观念是非常古老的,甚至像在关于菲斯普罗齐人船上历险的故事中奥德修的奥德修斯那样的权威所表现的观点:

从那牢固的船上——先前,我的手

被侍从用绳索紧紧捆绑,

全都一起上岸,坐在流沙之上,

吃一顿可口的晚餐。

而我靠上帝摆脱掉沉重的枷锁获得解放。

在古代英国编年史中,我们在绰号为陀斯托波什田内的别达所讲述的

^① Glanville: *Soducismus Triumphatus*, 1726, II; A. Bastian: *Die Psychologie als Naturwissenschaft*, 1860, 161.——原注

^② 《降神术》, 1870年2月15日。奥姆·阿伯特(Orrin Abbott):《达文波特兄弟》, 纽约, 1864年。——原注

故事中也同样见到。一个姓伊玛^①的人半死在战场上,被发现后做了俘虏。当他恢复健康的时候,为了防止他逃跑,人们就把他捆了起来,但是,捆他的人们刚一离开,他就又自由了。他的主人伯爵问他身上有没有像童话中所讲的那些“释放记号”。他回答说,这类的东西一点也不知道,而当他被卖给另一个主人的时候,仍然不能把他捆上。在故事中对这种奇怪力量所作的解释完全是唯灵主义的。伊玛的弟兄寻找他的尸体,发现了一具和他相像,就埋葬了他,并且按自己弟兄的意思预先做了弥撒。由于这弥撒,谁也不能够捆绑他,因此他就立刻摆脱束缚而重新解放了出来。最后,人们把伊玛送回家里,送到他如数偿还赎金的肯特郡。据说,他的故事激起了许多人的虔信,那些人从他的故事中了解了弥撒像对灵魂一样对肉体的拯救力。在苏格兰,下列的迷信在上一世纪仍然居统治地位。假如人们把疯子们领到斯-费尔兰斯基池塘去洗澡,那么到夜晚人们就把他们捆绑起来放在邻近的教堂里。假如早晨发现他们解绑了,那么就有希望痊愈了;假如在黎明他们仍然像原先一样绑着,那么痊愈就成问题了。

在蒙昧人中所玩的解绑的戏法,和我们的江湖骗子们的戏法相像。我们看到北美印第安的玩法者就像玩这个一样地玩普通的吸火的时候,就不能够断定,他们这个是从自己蒙昧的祖先那里继承下来的呢,还是从白人那里传来的。但是,主要的不是表演解绑戏法本身,而是它加入了神灵的帮助。这种观点和蒙昧人的文化十分接近。18世纪初因纽特人的故事证明了这一点。克兰兹这样描述格陵兰人的安琪柯克^②,说他动身上天和下地狱去作神秘的旅行。他敲击片刻,又做了各种莫名其妙的装模作样的动作之后,他的一个徒弟就用皮带把他这样捆上:两手倒剪,头夹在两腿之间。屋中的全部灯火都熄灭,把窗户关闭,因为谁也不许看见他和神灵交往。谁都不应该动一动,甚至不应该搔搔痒,以便不妨碍神灵,或者如教士所说的,以便谁也不能暗中窥伺他的欺骗行为。最后,一声奇怪的声音之后,以及当巫师接见了或回拜了神灵之后,他解除了束缚,重新出现了,然而面色苍白而激动,接着就说明他的奇遇。

① 伊玛(Imma): 到达·陀斯托彼什田内的传奇故事中所创造的一个英国人的形象。——译注

② 安琪柯克(angekok): 格陵兰的,更确切地说是因纽特人的巫师。——译注

马特维·亚历山大维奇·卡斯特林^①以下列的方式讲述西伯利亚沙门僧的同类动作,他说:“在任何一种巫师的诡计中,他们都是很熟练的;他们善于用这种诡计来迷惑一群愚民,并且引起对他们自己的虔诚的信仰。”俄罗斯托木斯克州^②巫师的最普通的诡计之一就是玩弄下列的戏法:他们用这种戏法来使俄罗斯人和萨莫耶德人吃惊。巫师坐在一张铺在地中央的干鹿皮上。他让在场的人把他的手脚捆上,关上百叶窗,巫师就开始召唤为他服务的神灵。在黑暗的角落里突然暴露出了他们的秘密聚会。从不同的方面,从帐幕的内外发出了各种声音,同时好像听到干鹿皮上也发出了均匀的撕裂声和鼓声。在屋子里,熊在吼叫,蛇在沙沙地爬行,松鼠在跳跃。最后,这全都停止了,而在场的人们都焦急地等待着表演结果。过几分钟,那位巫师就自由自在无束无缚地从外面走进了帐幕。谁也不怀疑,在帐幕中吼叫、沙沙地爬行和跳跃的,正是神灵,也就是他们把巫师从绳索中解放了出来,并通过隐蔽的途径把他领出了帐幕。^③

民族学和关亡召鬼术和其他类似事物的关系是这样的:除了关于这种被恶魔迷住或掌握住它、死人灵魂的预言、灵媒、这种与神灵交往、家具运动、腾空飞跃的绝对真实或绝对虚妄的问题以外,就剩下神灵信仰史了。从这种历史中可以知道,关亡召鬼术者所采用的关于神灵现象的理论属于蒙昧人的哲学。关于僵神灵出理,掌握住恶魔或被恶魔迷住这些事物,这是显而易见的,这在另外的一些场合下也是真实的。我们可以想像参加伦敦关亡召鬼会的北美印第安人。至于无形的神灵的出席,是以敲击声、动作声、口语声以及其他物理现象来表现的,对于蒙昧人来说,这些过程都是十分自然的,因为它们为蒙昧人所承认的自然体系的不可分割的一部分。假如采用诵读和记录的方法,对于蒙昧人来说那将是非常奇怪的,因为这已经是属于和他们的文化不同的另一种文化状态了。

① 马特维·亚历山大罗维奇·卡斯特林(M. A. Castren, 1813—1882):俄国著名的民族学家和语言学家。——译注

② 托木斯克州(Tomsk):俄罗斯西伯利亚的一个州,首府托木斯克。在那毕河右支流托姆河下游右岸。——译注

③ 荷马:《奥德修纪》,345;Bede: *Historia Ecclesiastica*, IV, 22; Grimm: *Deutsche Mythologie*, 1835, 1180;辛普森(Simpson):论文集《苏格兰民俗学会会刊》,4卷;基廷(Keating):《圣彼得河长期考察记》,II, 159页;埃格德(Eggode):《格陵兰译丛》,189页;Cranz: *Grönland*, 269; Castren: *Reiseberichte*, 173。——原注



拿蒙昧人、野蛮人和文明人的灭亡召魂术作一番比较,我们就会得出下列结论:印第安的魔法师、黏土的巫术师、苏格兰的会见幽灵者、波士顿的降神者没同样具有那样一些信仰和知识吗?这些信仰和知识或许是最真实而重要的,然而被最近两世纪的伟大的智力变动作为没有任何价值的东西而抛弃了。然而在这种情况下,这不是那种我们通常所夸耀的和我们所称为新启蒙的东西吗?这实际上不是知识的衰退吗?假如是这样,那么这实际上就是退化的绝妙情况,而某些民族学家们认为是某种高级文化退化之产物的这些蒙昧人,有权把这种严重的责难转向自己的责难者们,并且有权说,他们带着自己的启蒙教化从那种不得不承认是蒙昧文化的较高水平自行下降了。

对正在消亡的古代文化遗留以及已经衰亡的事物的再发现象进行类似多方面研究的时候,好像必然会产生这样的观点,很可惜,为了阐明原因,我们不得不面向没有意义的、徒劳的或者甚至是以显然有害的愚蠢为标记的已经衰亡的事物。事实上也是如此。实际上,这些研究提供给我们的经常的根据就是可感谢的愚人。甚至当我们只是表面地触及到对象的时候,我们也将吃惊地看到愚昧、不切实际的保守思想和在为我们保留人类历史足迹(实际的功利主义毫无忌憚地把它抛开了)方面的顽固的迷信,起了多么大的作用。蒙昧人是坚定、顽固地守旧的。谁都不能以如此坚定的虔诚态度来对待自己古代的伟大前辈和创造者。对他们来说,祖先的智慧胜过他自己从亲身实践中所取得的最鲜明的经验。我们很怜悯粗野的印第安人,他们搬出自己粗野的祖先的权威来反对文明人们的科学和经验。当中国人搬出孔夫子的金科玉律来反对现代的新事物的时候,我们就会感到可笑。孔夫子当时就以同样崇敬的态度来对待更古的圣人,同时教育自己的学生遵守周的礼仪,坐殷的车舆,戴周的帽子。

对于进步的文化,以及所有的科学文化,比较高层次的态度应该是:尊敬前人,但不卑躬屈膝;从过去获益,但不为了过去而牺牲现在。但是,甚至当代的文明世界,也只是学会了这种思想方法的一半;公正的研究,可以向我们证明:我们的观念和习俗中许多东西的存在,与其说是因为它好,不如说是因为它老。但是,当我们遇到有害的迷信的时候,我们掌握了这样的事实,这事实证明了迷信是蒙昧文化所特有的,是同高级文化不相容的东西,而高级文化是力图消灭它们的,那么,我们就得到了跟这些迷信作斗争的令人信服的论据。任何信仰或习俗的历史本身都能够引起对它的起源的怀

疑,而对起翘的怀疑就变成对真实性和合理性的怀疑。米德尔顿^①博士发自罗马的著名书信,就引用了这类的情况。他谈到在艾菲苏从天空掉下的黛安娜的像,他的话损害了圣多明我的卡拉布里亚像的威信,这个像,按虔信宗教的传统来说,同样是来自天上。他指出,现在,在圣杨乌阿里教堂,不用火而用一种不可思议的方法使血沸腾,^②就正像几百年前格纳茨亚的祭司们力图在霍勒斯^③去布隆迪宗^④的途中说服他那样,当时,就是在他们的教堂里通常用同样的方法煮沸树脂:

...dehinc Gnatia Lymphis,
Iratæ exstructa dedit risusque jocosque;
Dum flamma sine thura liquescere limine sacro,
Persuadere cupit: credat Judæus Apella;
Non ego.^⑤

诚然,民族学家们有时能够不无幸灾乐祸地找到把愚昧而有害的迷信化为反对他们自身的证据的可能性。此外,假如要对智力发展的规律有一个透彻的了解,与其在毫无强烈现代意味的古物之中研究,倒不如研究处于

① 米德尔顿(Conyers Middleton, 1683—1760):英国作家,在宗教问题上持自由主义观点,尽管他有宗教的职位。——译注

② “圣杨乌阿里(S. Januarius)之奇迹”:这属卡托里奥斯克教堂无数魔法师的“奇迹”之一。在拿破里(又译作那不勒斯)的圣杨乌阿里教堂中,一年中表演几次。在作庄严的礼拜时,把一个玻璃匣带到祭坛上,匣中好像保存着神话中的4世纪圣徒杨乌阿里的血块。红衣主教拿着玻璃匣,做过特殊的祈祷和动作之后,人们的眼里就看见“血”开始膨胀,甚至沸腾起来。这个“奇迹”早就被揭穿了,原来冒充为杨乌阿里的血的东西是一种在低温条件下沸腾的化合物。1906年,意大利的瑞雅奇诺工程师在罗马人民之面前当众再现了“血”膨胀的“奇迹”。在凉爽的环境中,“血”,也就是各种化学药品的红色化合物,呈固体状态,但是在手指摩擦玻璃匣之后,特别是在举到玻璃匣近旁的蜡烛热力的影响下,它就开始膨胀和“沸腾”。神父们常常随看这种“奇迹”而陷入难堪的状态。例如,1799年,当法国人占领了拿破里的时,牧师们企图遏止这种“奇迹”。红衣主教带来了小玻璃匣,长时地拿着它,但是“血”并不沸腾。这大概表示圣徒的不悦和煽动迷信的人群反对法国人。但是马克步那尔德将军(拿破仑的将军)立即暗中派人到红衣主教那里来威胁他,假如“奇迹”不成就处以死刑。于是“奇迹”立刻出现了。血沸腾了,红衣主教庄重地说:“大家看,我的弟兄们,圣徒杨乌阿里欢迎法国革命。”——译注

③ 霍勒斯(K. F. Horace, 公元前64—公元前8年):著名的罗马诗人。——译注

④ 布隆迪宗(Brundisium):意大利海港城市布林迪西(Brindisi)的古代名称。——译注

⑤ 康尔奈斯·米德尔顿:《来自罗马的信》,1729;Hor. Sat. I. V. 98。——原注



火热的、充满尖锐和激烈冲突的生活中的运动变化,那样才会有实际的收益。一些道德家或政治家可能轻蔑地认为这种研究内容空洞无物,脱离实际。他要一般地探求他自己的论述方式,这种方式与那种对当代问题有偏见的谩骂是相一致的,那是一种十分实用的做法,主要是进一步确立那种他已经同意但同获得真理的途径极端相反的方法。另一方面,民族学家的方针应当像一位解剖学家,他进行研究,与其说他适于研究活的对象,不如说他更适于研究死的对象。活体解剖是神经方面的工作,而且人类的调查研究者不愿意使人受到不必要的痛苦。因此,文化研究者自己在观察爆炸性的争论问题,或者阐明长期替代虚构的历史的时候,他是喜欢引用那如此古老的死的历史中的证据,而不愿意引用那种讨论中的证据,在那讨论中,他是和那些与他共同生活的人,同那些有强烈党派感的人在一起,而且在那里,他的判断因为个人的同情的压力而有倾向性,甚至可以不顾个人的得失。所以,他从那些或许永远也没有重大价值的事情中,或者已经失掉了一般现实意义,甚至已被人民大众忘记的事情中,常常比在现代哲学和政治的舞台上更容易、更完美地获得文化的普遍规律。

从古老的或衰亡的文化中所得出的结论,不应当只是适用于文化发展的过去阶段。假定说,在澳大利亚和英格兰,穴居时代和铁制房屋时代的智力发展规律是有差别的,那么这种假设,比起下面那种假设来,是毫无根据的,那种假设就是:在石炭系时期的化学化合规律和现代是不同的。已经存在过的那种东西,还将存在。为了研究在新的条件下,在我们自身的发展中起过好作用或坏作用的那些规律,我们应该研究蒙昧的和古老的民族。假若需要引用那种与我们的现代生活有直接关系的古代风俗和蒙昧状态的例子,那么就可以从我们所引用的材料中找到它。这样的一些例子也可以用来说明蒙昧人的关亡召魂术和那种至今仍然深深地渗透在我们现代文明之中的宗教的关系。谁能够从这些情况以及本书将叙述的许多其他情况中,了解现代文化和原始蒙昧人之间的那种直接而密切的联系,那么,谁就不会再去责难那些注意和用力研究甚至最低级和重要的民族学事实的研究者,说他们为了满足空虚的好奇心而去浪费时间。

第五章

情感语言和模拟语言



语言中直接表达意思的声音成分——在具体语言中用独立的对应成分进行测试——语言发展的持续过程——姿势——面部表情，等等——情感语调——清晰的声音——元音由悦耳的音质和音高来决定；辅音——强调和重音——短语——曲调——宣叙调——象声词——感叹词——对动物的呼唤——带感情的呼叫声——由感叹声构成的实义词——肯定的与否定的小品词，等等

在继续探索文化的发展时，考察一下语言可以获得一些重要的证据。把不同文明阶段上的各民族的语法和词汇加以比较，在说话的伟大艺术方面，当今受过教育的人实际上还是在应用着蒙昧人的方法，只不过在细节的展开方面有所扩充和改进罢了。的确，塔斯马尼亚人^①和中国人的语言，格陵兰人和希腊人^②的语言之间，结构上有各种各样的区别，但是，这种区别是次要的，在方法上居首位的则是基本相似，即习惯用音节分明的声音来表现各种思想的方法相似则是主要的。现在经研究发现，所有的语言都包含一些有音节的声音，这是一种生来就发出的并直接理解的声音。这是一些具有感叹性或模拟性的声音。这些声音所具有的意义并非人们从父母那里继承下来或从外国人那里借取来，而是直接取自声音界而用于意义界

① 塔斯马尼亚人(Tasmanians)：大洋洲澳大利亚东南部塔斯马尼亚岛土著居民，属尼格罗-澳大利亚人种美拉尼西亚类型。语言系属不详，无文字。现在的塔斯马尼亚人均为混血后裔。——译注

② 希腊人(Greeks)：希腊的主体民族，属欧罗巴人种，有中欧、东欧、地中海等类型。由古代希腊人与其他民族混合而形成了共同的文化和名号——海伦人，即古希腊人。后又几经同化、融合与发展而形成现代的民族。——译注



的。它们就像哑剧的姿势那样,能够表达其自身的意义,而不需要涉及与之有关联的特定语言。根据这些观察,就提出了对语言起源的推测。把表意的声音作为一般语言的基本成分,把那种尚且清晰可辨的声音认作是多少还停留在其初期状态。在全部语言中,大量的词语都经历了一个适应与变更的长期过程,在这个过程中,观念与声音之间的联系还不能明确地辨出。语言的“自然”起源说,就是这样产生的。这一学说始于古典时代^①,发展到18世纪,由权威的思想家查理斯·德·布罗西斯系统化,到现代,由一些语言学家加以扩展并固定下来,其中最杰出者是亨斯莱夫·韦奇伍德^②先生。这种理论无疑是发展得轻率而怪诞了。难怪有些学者在自然状态中发现了音节分明的语言之真正、直接的来源:在感叹声如“ah! ugh! h'm! sh!”中,和在模拟声如“purr, whiz, tomtom, cuckoo”中。于是他们就认为已经掌握了语言的全部秘密,只要把这把钥匙插进一个锁眼就能陆续打开每一把锁。当一位哲学家掌握住一个真理的时候,他善于把它运用得远远超出它的负荷。魔伞一定张而又张,张大到变成一个足可遮蔽一支皇家军队的帐篷。但是必须牢记,要批判这些观点,应针对其夸张性而非其真实性。无人否认,感叹词和拟声词确实在某程度上被人们采用,或多或少地被用于语言的本体和结构之中。如果有人否认说,上述受到质疑的理论的提倡者可能是解决单个短语的问题,那么,他就既不会受轻视,也不会被哄下台去了。在极为严格而认真的争论范围内,可以证明,语言起源于天然而直接表意的声音的理论,确实解决了现存丰富语言中的一些问题,同时它还提出了一种推断,即我们能够较为充分地追溯词语的历史,会说明很多的问题。

在这里考察一下感叹声、模拟声和它们的派生词,以及某些多少具有同源性语言中的其他部分。我要从蒙昧民族和野蛮民族的语言中尽可能找出新的证据,这样,就可以进行实际有效的检验,这种检验可以在很大的程度上截断在这种探究中的那种含糊而错误的主要来源,清除那种随意从表

① 古典时代:即古希腊时代。“古典”一词源于拉丁文“classicus”,意为“典型的”。公元前6世纪至前4世纪的希腊,这些地区的奴隶制发展到典型阶段,在政治、经济、文化方面均获得显著成就,因称该时代为“古典时代”。——译注

② C. de Brosses: *Traité de la Formation Mécanique des Langues*, &c. (15^e ed. 1765); 韦奇伍德:《语言的起源》(1866);《英语语源词典》(1859,第2版,1872);法勒(Farrar):《语言论》(1865)。——原注

韦奇伍德(Henaleigh Wedgwood, 1803—1891):英国语言学家。著有《英语语源词典》(1857)。是1842年成立的英国语言学会的最初成员。——译注



意的声音中分析词源的习惯,这种习惯是从语言学家的闭门造车和不负责的虚构中产生的。扩大一些语言的审查面,就可以把想像的地域局限在较小的范围之内。如果各种显然不能归为同一语族的语言,在用一個特殊的声音表达某个观念时是一致的,而这种声音可能完全要求是一个感叹音或模拟音;这种一致的根据将大大有助这种要求的正确性。如果相反,这些词可能是由同源而变成了不同的语言,它们的变化痕迹大部分已经消失,这一点,可以用下面的问题来解答:为什么有争议的各种语言之间没有均衡的一致性,而这些语言又包含着大量不能装扮成直接象声词的词呢?如果各种不同的语言是独立地选择相同的词来表达相同的意义,那么,我们就有理由设想,这些词高度适合其目的,我们这样想并非自我欺骗。这些解释原始语言状态的话,这些话与托马斯·阿奎那说过的一句话相一致:事物的名称应该与事物的性质一致(*nomina debent naturis rerum congruere*)。在这种比较中,应用发展低级阶段民族的语言作为解决问题的最好的证据。同时,有些证据表明,蒙昧人具有高度才能:他们直接用带有情绪的声调和感叹词表达自己的意思,用正确无误的自然模拟声音来装备自己,包括他们自己再创造一种直接带有情绪的发音来表达思想观念,并把这样创作的词语引入到他们的正规语言中去。他们显然有如此之多创造语言的能力和方。至于谈到研究语言最初成因的理论,这种理论则支持语言形成于人类蒙昧状态的观点,甚至不是形成于残存至今的蒙昧民族中,而是相反,形成于更低级的文明阶段。^①

调查研究的第一步,是获得构成口头语言各种成分的概念。这些成分可以列举出像手势,有特色的声调,有情感的音调,强调的语气,发音的力度、速度等,音乐性的韵律和声调,以及作为节奏的语言之元音和辅音的形态。

在人们的共同交往中,说话习惯于伴有姿势,用双手、头及身体的各种

① 在蒙昧人和野蛮人的语言之中,下列的可作为证据:非洲(图兹切雷[Tutschek], Gr. and Dic.),约鲁巴人(鲍文[Bowen], Gr. and Dic.),祖鲁人(Dohao, Dic.),波利尼西亚,等等。毛利人(肯德尔[Kendall], Vocab., 威廉斯, Dic.),汤加(马林涅尔, Vocab.),菲律宾(哈塞尔伍德[Haslewood], Dic.),美拉尼西亚(加别兰兹[Gabelentz], Melan. Spr.).澳洲(格雷[Grey], 摩尔[Moore], 舒尔曼[Schlirmann], 奥德菲尔德, Vocab.).北美洲:皮图族,福卡马族,克拉尔兰族,唐米族,切奴克族,奥霍霍族,米克马克族(史密森, 契约法, 卷3),奇努克族土语(吉布斯[Gibbs], Dic.),盖切人(布拉修尔[Brasseur], Gr. and Dic.).南美洲:图皮族(迪亚兹[Diaz], Dic.),盖勒比人(盖切福德[Rochford], Vocab.),克丘亚族(马卡姆[Markham], Gr. and Dic.),智利人(费勃里斯[Febres], Dic.),巴西人(盖勒比[马齐乌斯[Martius], Glossaria linguarum Brasiliensium], 波特人的许多事项, Doppelung 等。——原注



姿势来辅助和表现口说的语句。因此我们可以断定,从人类远古时代起,人们就是把可见的姿势与可听的词语结合起来使用的。但是,在落后民族的日常交往中,姿势占有比我们平常所见的更为重要的地位,它甚至侵占了我们自己发音清晰的说话的地位。邦威克^①先生用自己的经验证明了米利根(Milligan)博士说过的话。米利根曾说,塔斯马尼亚人“用手势来补充单音节词所表达意义的不足,使表现为言语的声音更生动、精确而富有特性”。威尔逊(Wilson)船长谈过,奇努克人^②的土语使用姿势来修饰词语。斯皮克斯(Spix)和马齐乌斯^③也描述过,在巴西人的部落中,人们用手势来补足不完整的句子的意思,譬如,用“树林去”这个词组来说“我要去树林”,还要同时指着嘴,就像努嚙以示方向那样。尊敬的J.L. 威尔逊所描述的西非格雷博人^④的语言,它有人称代词,但在交谈时很少使用,一个动词,要靠手势来确定它是用作第一人称或第二人称。因此,“ni ne”这个词组,意思是“我做它”还是“你做它”,要根据说话者的带有意义的手势来判断。^⑤除了上述的例子以外,计数的时候,发展低下的民族习惯于用手势语,而发展程度较高的民族则用词语。与野蛮部落把姿势作为表意手段的突出情况相比,与现时那不勒斯人在公众娱乐和私下交往中发达的表意动作相比,在英格兰可以发现极大的差异,在这里,无论好歹,暗示性的动作,如今已在社交谈话中,甚至在公众演讲的场合,都已降低到一个很小的范围。

身体姿态的变化,与情感变化的细微层次一致,它包括外表状况、肢体姿态,尤其是还包括人们彼此注意时所特别留心对方的那种面部表情。显著的面部表情是一种征兆,它展现说话人的心态,展现他的各种感情:喜悦

① 邦威克(James Bonwick, 1817—1906):澳大利亚档案保管员,生于伦敦。编有一些早期澳洲史图书,后合编为七卷本的《新南威尔士历史记述》(1893—1901)。——译注

② 奇努克人(Chinook):美国西北部华盛顿州的一支印第安人。——译注

③ 马齐乌斯(Karl Friedrich Philipp von Martius, 1794—1868):德国科学家、旅行家。1817年去巴西探险,编有一些关于巴西植物的书。1826—1864年编在慕尼黑任教授。——译注

④ 格雷博人(Grebo):西非几内亚湾沿岸西都克鲁族(Kru)的一支。克鲁族是西非的民族集团之一,属尼格罗人塞苏丹类型。使用克鲁语,属尼日尔-科尔多凡语系的尼日尔-刚果语族。

——译注

⑤ 威尔逊:《塔斯马尼亚人的日常生活》,140页;威尔逊船长(Capt. Wilson),在《义务、伦理、社会》第4卷,322页,等;J.L. 威尔逊,在《美国东方学会会刊》,卷1,1849,4号;又,克兰兹:Greland, p. 279,其他说明,见《人类早期史》,77页。——原注



或厌恶,骄傲或谦虚,坚信或怀疑,等等。在情感与其身姿表现之间并没有任何天然的必然联系。我们身体的某一种动作,不过是表明了某些征兆,我们根据经验就可以了解其根本原因,正如看见一个人流汗,就知道他热,看见一个人一瘸一拐地走,就知道他脚走疼了。脸红是由某种感情引起的,在欧洲人中,认为它是某种感情的显著表现或征兆;而在南美印第安人中却不是这样,正如戴维·福布斯^①先生所指出的,他们的脸红要用手或温度计才能测出,因为它被黑皮肤遮掩起来而不能作为一种显著的情感标志。^②不妨把这些自然的过程倒转过来加以解释,人们设计出一些特殊的身体表达方式,例如皱眉或微笑,用来模拟能自然而然地产生这些表达方式的那些感情,或者只是把这些感情的意图传达给他人。现在,众所周知,面部等的姿体表达方式成了通用姿势语中的一部分,并被作为口头语言的一种重要的附加语。面部本身的这种表达方式在有声语言中起有构词能力的作用,这一点虽然还不是那么明显,但是经过观察,可以证明它是正确的。面部的表达作用,还超出那种只靠看得见的姿态表达作用之外。由一种特殊心态所引起的身体姿势,会影响语言器官的位置,既会影响体内的喉舌等,也会影响外部的面容,而这些外貌的变化只有旁观者才能看得见。即使说话人的面部表情听话人可能没有看到,而所形成这部分表情的整个身体姿势的影响并不会因此而消失。■为此时参与说话的各器官所处的位置,依我们所称为的“情感声调”而定,而那里发出的声音,也就直接表达了说话人的感情。

确定脸的外部 and 内部姿态与某种心境相符时的精确的自然样式,是生理学的课题,现时还知道的很少。但是事实上,特殊的面部表情与情感声调的表达是一致的并取决于它。这一点,只要有一位旁观者或一面镜子就能证明。一张庄重、傲慢或者挖苦的脸上所带的微笑,完全不同于欢乐的脸上所带的微笑。“ah! oh! ho! hey!”等感叹词,也须配合着面容表情而变换其声调的。情感声调的效果,甚至不需要符合口语的意义。因为,当一个人带着表情声调说话时,毫无意义或无人知晓的话也可以传达感情,这种感情就表现在说话人的脸上。这种表情甚至在黑暗之中也可分辨,那就是注意其表达感情的声调。当力图勉强发出一种与面部表情很不相称的声音时,这

① 戴维·福布斯(David Forbes, 1828—1876):英国地质学家。曾在玻利维亚和秘鲁勘探到铜矿和银矿。研撰南太平洋地区火山现象的专著。——译注

② 福布斯:《艾马拉印第安人》,见《伦理学会会刊》,1870,卷2,208页。——译注



种勉强性,连技艺最高超的口技演员也难以掩饰。在这种勉强的情况下,脸显然是被硬装成与声音相应的姿态。我认为人们用情感声调进行交流的实质大体如此。特殊音调本身似乎不是完全直接出自特殊情感,而其作用则是依赖于说者和听者的发音器官。其他动物具有与人类不同的发音器官,正如我们所知道的,它们具有一种不同的情感声调密码。一改动人的发音器官,就必定连带相应改变表达感情的声调的效果。本来是我们表达惊奇或愤怒的声调,可偏变成表达快乐的声调了,等等。可以说小孩是依靠幼年的经验了解某种音调表达某种感情的,就这样,他们一部分是靠自我发现,即当其感情使脸上现出某种表情时,就发出相应的声调;一部分是靠观察别人说话时的表情,理解了发音的要领。人们可以看到,他们三四岁时学习这种知识的动作:反反复复地观察别人说话时的脸和姿态,以便弄明白音调的意义。但是,长大以后,这种知识就变得习以为常,变成应该本来就有的直觉了。于是,当人们一起谈话时,听者从每个情感声调中,接受到说话人的体态和体态中所表现的心态的暗示、信号。他能够辨认它们,甚至他自己也能再造,就像一位在电报线一端的收发报员,只要注意他的电报接收针,就能把他的同事在另一端的动作照行不误。通过影响发音声调的身体姿势,就能使一个人模仿别人的情感,在注意这一过程的时候,我们会称赞它的熟练完美,同时,也就意味着非常简便地完全回答了那么复杂而又显然是那么细微的问题。

把所有姿态、面部表情和情感声调的作用从说话中排除掉,我们进一步把说话归入常规的清晰语音系统,这个语音系统,语音学家和比较语音学家们习惯上看作语言。这些清晰的语音,能够用代表元音和辅音的记号大致记录下来,并配上重音符号和其他有意义的符号。任何一个学过给每个字母以正确语言的人,都可以朗读这些书面记号。

元音多年来一直是容易理解的。^①它们是由乐音合成的,在人的语音受器官所阻时,就像是以簧片(会振动的舌头)安放在特殊结构的风琴管里所发出的声音一样。以声音构成元音的方法就是这么简单。在人的喉管上,有一对会振动的膜片称作声带,这种声带可以粗略地加以仿制,那就是拿一片薄橡皮绷在一支细管的开口的一端,使它成为两片半圆形的盖子,“像鼓

① 参看亥姆霍兹: *Tonempfindungen*, 2版, 163页; 温肯德里克(Wickendrick): 《生理学教科书》, 681页, 等; 麦克斯·缪勒: 《讲演》和丛书, 95页, 等。——原注

面上中间有条裂缝的羊皮纸那样”，当气流通过这根管时，胶皮就会像喉管里的声带那样振动，并且发出声音来。在人发音时，口腔加强了声带振动的音乐效果，起着共鸣器或音盒的作用，而且它的形状随时都可以修改发声的音乐“质量”。这个“质量”，与音高无关，而是靠只有乐谱计及的伴有基音的和声陪音。两种乐器，例如长笛和钢琴，同样的音调之间也有差别；而别的乐器如提琴，则会使一种音调的音色广泛地振动。元音就是由这种音质构成的。犹太人的竖琴就能很好地说明这一点：当吹奏竖琴时，只要简单地把嘴放在适当的位置，就能发出元音“a、e、i、o、u”等。在这个实验中吹奏者没发出任何声音，只是把振动的簧片放在嘴的前部来代替声带，靠修改音质的口腔的不同位置和以不同的力度所发出的一系列泛音，发出了各个元音音色。就乐理而论，情感声调与元音声调是有联系的。事实上，一个情感声调可以定义为一个元音，它那独特优美的音色产生于人的发音器官，产生于人把它调整到一种特有的感觉状态的时候。

欧洲人在把调节音调作为影响句中词的力量方面，根本不知道用它来改变一个词在词典中的意义。但在别的地方，人们是知道这种方法的，尤其是在东南亚。在那里，升调和降调，在某种程度上，就像我们用来传达强调、疑问和回答那样，实际上被赋予了不同的意义。因此在泰国，“hā”是寻找，“hā”是瘟疫，“hà”是五。这种重音符号系统，是附加虚词积累的必然结果。这种系统提供了修辞语调或强调语调的位置，它就这样进入了词典而被语法遗漏了。另一个结果是，他们为诗歌谱曲的系统也变得与我们根本不同。把一首泰国歌曲唱成欧洲人的曲调，就会改变其按升调和降调所形成的音节的意义，而把其意念变成粗野的胡言乱语。^①在西非也有类似情况。例如，在达荷美人的语言里，“so”是棍子，“sô”是马，“sò”是雷；在约鲁巴人的语言里，“bá”是带着，“bà”是弯曲。^②从实用的目的说，这种语言音乐不值得称赞，但它在理论上却很有趣。它表明了，人不会奴性十足地遵循着一个直观的或继承来的语言方案，而是通过各种方式，探求出作为表达手段的声音资源。

辅音的原理要比元音的原理难解得多。它们不是像元音那样的音乐性

① 参看 Pallegrix: *Gramm. Ling. Thai.*; Bastian, in *Monatsh. Berlin. Akad.*, 6月6号, 1867年和 Roy, *Asiatic Soc.*, 6月, 1867年。——原注

② 伯顿,在《人类学论文集》,卷1,313页;鲍文: *Yoruba Gr. and Dic.*, 5页;见 J.L. 威尔逊:《西非》,461页。——原注

的振动音,而是伴随它的噪音。对音乐家来说,这种噪音就像从风琴管里冲出的那股风,像提琴的刮声,长笛的刺啦声,的确是对其优美音调的干扰,他竭尽全力去减少它们。但是,在语言艺术里,这类噪音是不可能避免的。其最主要的原因,就是它们被用作与优美的元音相配合的辅音。发音器官发出辅音时的位置和姿势,麦克斯·缪勒教授在其第二卷《讲义》里,用解剖图示作了精彩说明。现在需要回顾一下语言创造者设计出来的各种设备,这些设备使声音成为表达思想的工具。或许没有比查理·威兹东^①先生的说话机能更好地说明其实质了。因为研究难解现象的最佳方法之一,就是看看它们如何被人工模拟。这种仪器讲拉丁语、法语、意大利语都说得很好,它能说“Je vous aime de tout mon coeur”,“Leopoldus Secundus Romanorum Imperator”,等等。但是德语却说得不怎么成功。让它发元音,只要簧片和管子配合适当,就自然容易发出。若用辅音冒充元音,那就要像人的器官一样安排动作。例如“p”这个音,操作者把手从仪器的嘴上突然移开就能发出,用同样的方法也可发出“b”音,除非那个嘴不能完全盖住。用像鼻孔一样的通气口可以发出“m”一样的声音,用手改动一下嘴的形状,可以发出“f”和“v”音。气流通过一枝小管子就能产生“s”和“sh”音。簧片震动的动作,能发出流音“r”和“l”。正如威兹东所说,这种模拟说话的精巧器械,其最重要的用途,就是可以精确地记录不同的语言发音,并把它们固定和保存下来。一部安装完美的说话机,事实上可相当于我们的语言机构,尽管这种语言仅仅由元音和辅音组成,而缺少能弥补说话人谈话所需的大多数附加表达成分。

如果元音和辅音能在语言中被借用,人就能够发出并识别庞大的异体语音。但是没有任何地方,把这一大批可能应用的语音全都拿来应用。人们发现,世界上的每一种语言或方言,实际上都是选出有限的一批确定的元音和辅音,并保持每个音的相当的精确性,我们可以把这些选出的音称作语言字母表。通过个人之间或小范围交流时谈话的微小区别,可以说,世界上的每一种方言,都有自己的一套语音系统,而且这些语音系统是非常广泛的。例如,英语的元音,就与法语和荷兰语的元音有许多不同。法国人根本

① 查理·威兹东:《伦敦泰晤士报评论》,10月,1837年。——原注

查理·威兹东(Charles Wheatstone, 1802—1875):英国物理学家、发明家。长期研究电学、光学、声学,有多种科学著作和发明。——译注

不懂我们所写的“thin”和“that”中的“th”这个音；卡斯蒂利亚人^①的咬舌音“c”，即所谓的“ceceo”，是第三人称辅音，我们必定要想法把它转写成“th”音，虽然它与我们自己的这两个字音之间有些不同。对我们来说，发现外国语言中有些发音很接近英语的音，但却缺少我们熟悉的字母，而具有我们所不熟悉的另外一些字母，这是很常见的事。例如，汉语的“r”这个音英国人就很难发；在澳大利亚的方言中，缺少“s”和“f”这两个音。北美洲的莫霍克人^②语言中没有唇音，当外国人试着教他们说带有“p”和“b”的词时，他们就抗议说，指望人们闭上嘴说话，太可笑了。葡萄牙人发现了巴西，发现当地土著的语言里没有“f”“l”“r”这几个音，因此，他们就被巧妙地描述为没有“fe”、没有“ley”、没有“rey”也就是没有信仰、没有法律、没有国王的民族。也可能是偶然，有些民族把有些音只用作感叹声，并不写出也不能写出，而另一些民族在其清晰的语言中却把它变成有重要意义的音。这种事，可见于带有称作“喀喀”(clicks)一声的那些音。这些音用作感叹词我们是熟悉的。例如，脸颊内侧(通常在左侧)发出的舌边喀喀声，经常用来赶马；而用舌头碰牙齿和上腭发出的喀喀响声齿音和圆音，在托儿所里，通常是表达惊奇、斥责或满意的，这也是习以为常的事。又例如，南美洲火地岛地区的土著用一种独特的“咯咯”(cluck)声表示“不”。土耳其人也是这样，不过，他们还伴有一个回头的姿势。据旅行家们说，澳大利亚的土著人也用喀喀声表示惊奇和赞叹，这很像我们在国内听到的那样。尽管上述的喀喀声只是用作感叹性的，但是大家也知道，南非的一些部族已经把这些声音应用在他们的清晰的口语中，我们可以说，已经作了他们的字。南非纳马夸人^③和其他血缘

① 卡斯蒂利亚人(Castilian)：是西班牙人的三大支系之一。另外两大支系是阿拉贡人(Aragonese)和安达卢西亚人(Andalusians)。西班牙人的民族来源十分复杂，在近两千年的历史时期曾经发生多次民族混杂和融合。由于受外来影响的程度不同和来源不同，以及混入和吸收的民族成分不同，至今在西班牙民族内部仍然保存着一些地方性差异，上述三大支系就是这种情况。——译注

② 莫霍克人(Mohawk)：是易洛魁人的一支。属蒙古人种美洲支。使用易洛魁语，属印第安语系卡-苏语族。——译注

③ 纳马夸人(Namaqua)：霍屯督人的一支，详见下页注。——译注

霍屯督人(Hottentot)：南部非洲的种族集团，自称科伊科伊人，意即“人中人”，或“真正的人”。主要分布在纳米比亚、博茨瓦纳和南非，按语言分为四大支系：纳马人、科拉纳人、格里夸人和开普霍屯督人。使用霍屯督语，属科伊桑语系；分多种方言，自祖语族，有独特的咽气音。

——译注

部落,被称作霍屯督人,这个名称,似乎并不是一个民族的名称(彼得·考尔布(Peter Kolb)认为是),而是一个粗糙的拟声词,是由荷兰人表达喀喀声的“hot en tot”创造而成的。因此,“Hottentotism”这个术语一直被当作医学术语,用来描述某种口吃的毛病。美洲西北部,是世界上另一个著名的以奇怪的“喀喀”声,“汩汩”声和“咕噜”声为词的地区,这些声音,欧洲人很难或者不可能发出来。此外,还有许多种声音易于用在清晰的口语中,如各种各样的喊嚷声、口哨声、吹气声和吸啜声,其中有些是我们常常用来呼唤动物,或者作为抱怨或惊奇的感叹声。但是,还没听说过有哪个原始部落把它们拿来作为自己的字母。在已知语言的许许多多、各种各样的语音中,远没有达到都可以拿来作为语词的程度。

可以有把握地讲,我们能够明白人类各原始部落选择不同字母系统的原因。说者说起来容易,听者听起来清楚易懂,这无疑是选择的主要原因。全世界人们发音器官都具有有一致性,最不同的语言,其语音系统中也具有普遍的共同性;而这种共同性,使我们能够用一种字母把任何一种语言的绝大部分大略记录下来。我们完全可以把这种一致性和共同性,与上面谈到的那个主要原因联系起来看待。但是,当我们用身体发音器官的共同性,来说明人类通用的一种自然字母的存在时,我们必须注意一下决定不同语言选用语音的其他原因,并且还须解释同一语族的语言中所进行的显著的变化进程。在欧洲,一个同源词产生出了这样一些变体,如:“pater、father、vater”。又如在波利尼西亚群岛,数词“5”奇怪地分成了“lima、rima、dima、nima、hima”这几种形式。这种变化活动如此广泛而有规律,以至自格林定律^①的详表公布以后,对它们的研究就成了语言学的主要部分。尽管它们的原因还是那么含混不清,但是我们至少还是可以认为,如此广泛而确定的变化活动,不可能是偶然或随意的幻想引起的,肯定是像这些变化一样广泛而确定的定律所产生的结果。

让我们现在来设想一下,有一本用大致正确的字母写的书,例如,一本平常的意大利文的书,或者一本用较好的语言字母体系写成的英文书。假

① 格林定律(Grimm's Law):以德国学者雅科布·格林的名字命名的语言学定律。这个定律说的是在第一音变第二音变中的辅音变化,借助这种辅音变化,可以把日耳曼诸语言和其他印欧语分开,把高地德语和低地德语分开。详见《语言与语言学辞典》(黄长著等译,上海辞书出版社1981年10月)129、305页。——译注



如是用我们还在使用的拼凑字母写成的英文,那么,手上的这件事自然就复杂了,有了新的、不必要的困难。其次,假如这本书是用足够的字母写成的,并且交给一位审稿人,他必定会一刻不停地把书中的元音和辅音的清晰发音演示出来,恰如他在通读一本将要付印的校样。由于用字母书写词句而失掉的情感声调,只有用嘴才能读出来,审稿人的责任就是根据词句的意思把应有的语调推测出来,并在诵读时作相应地处理。此外,他还要体验出强调语气,根据重音或扬音,确定哪几个音节或词该重读,从而变更整句话的效果。例如他说“I never sold you that horse”(我从未卖过那匹马给你),对这句话中六个词的任何一个词着重读,都会分别改变整句话的含意。现在,在强调读音时有两种情况值得注意。大声和持续地诵读词句的变化所产生的效果,是直接地模仿。它只不过是一种带有声音的姿态。就像我们在半路上可以听到有人说起“一个简短而尖锐的答案”,“一个又长又令人厌倦的年份”,“一段突发的大声音乐”,“一个优雅的滑翔动作”,这时,你可以比较一下下面这种相同的方式,即姿态语言要与其表现的那种活动的力度和速度相适应。书面语言只有依靠上下文,才能表现我们的模仿才能所加在口语上的显著影响。我们在不断努力使每个词都能读出声来的时候,是在表达一种意思的回声。看看书写和口讲的一个小故事之间的区别,我们就会明白上述道理。这个故事说,有一个人,因为别人跟他谈起“好的书”而烦恼。他带着坚定的赞成神色简短地问:“你是说好的书(good books)吗?”又带一脸愚善的痴笑慢吞吞地问道:“或者,是说好——的书(goo-d books)?”音乐重音(accentus^①, 音乐声调)转用来作为一种强调方式,正像我们为了突出一个句子中某个特殊的音节或单词,就把它提高或压低半个音调,或再高再低些一样。读者用中止符号断开句子,在某程度上说,是点标点。读诗歌和散文时,他不能不顾韵律节奏的效果。读一种未完成的歌谱时,念每一句歌词都要再插入点音乐。亥姆霍兹^②教授尽量用音符记下了一个德国人如何用男低音说话,他用降B大调说:“Ich bin spatzeiren. — Bist du spatzeiren gegangen?”说到肯定句末尾时降低了四度音程(成了F音);在提问时升高了五厘

① Accentus est etiam in dicendo cantus obscurior. — Cic. de Orat. — 原注

② 亥姆霍兹(Hermann Ludwig Ferdinand von Helmholtz, 1821—1894):德国物理学家,曾发展了能量守恒理论。——译注



音程(成了f音),于是排过了一个八度音阶。^①当一个说英语的人,试图用自己的语言来说明泰国语音的升调和降调时,他会拿它们来与英语提问和回答的语调作比较,如“Will you go? (你要走?) Yes. (是。)”这种平日交谈中不完美的音乐声调的规则迄今还没有多少研究。但是,这种音调,作为一种使语音庄重、悲怆的手段,在音乐旋律的严密规则下,得到了充分的发展,甚至系统化了。因此,一方面,我们在宗教集会上,常能听到基督教会的吟诵和有点常规性的伴唱;另一方面,是古代和现代歌剧中的宣叙调。根据这种中介阶段,我们就可以从口头散文跨过宽阔的间隔,使它的元音带上了音乐性的音高,且自然地保持了下来,而辅音由于难以确定而那么含混不清。这样,散文就成了完全的歌曲。其中,辅音尽可能地隐蔽起来,因而它就不会干扰元音准确而富有表现力的音乐了。

在人类的词汇中,有那么一部分似乎具有以声音直接表达意义的明显的缘由。现在在着手考察这部分词汇时,让我们先来研究一下感叹词。霍恩·图克^②说过一句后来常被人重复的话:“粗野而发音不清的就是感叹词。”他无疑是轻视那种处于他自己那十分狭隘的语言观之外的表达方式。然而,他声称自己理由充足。感叹词无疑是某种类似动物嚎叫的某种程度的“粗野声”。这一事实,使现代的研究者们对它们发生了特殊兴趣。因此,他们得以描述下画的现象,即从低等动物的心理状态,直到最高等文明人类的语言。确实如此,感叹词是“发音不清的”,至少到目前为止,由语法学家们所公认的辅音和元音系统,把记下感叹词的企图比在别处更加没有希望地粉碎了。要表现感叹词中那些独特而富于变调的声音,用字母书写是一种很不完善而且笨拙的手段,因为少量按常规书写的字不敷应用。有些人习惯于从书本上而不是从现实生活中学习,他们在朗读的时候,有时甚至在谈话的时候,我们可以听到这样一些拙笨的模仿声:“ahem! hein! tush! tut! pshaw!”这些印在书本上,并且带最有趣的准确性一个字母一个字母地复写出来的词,现在具有无可非议的权威性。但是,当霍恩·图克盯住一位不幸的意大利语法学家不放,把他说成“这位勤奋而严格的西诺尼克(Cinonio)先生,似乎连原因都从未瞥过一眼”的时候,真不易明白,这位英国

① 亥姆霍兹,364页。——原注

② 霍恩·图克(Horne Tooke, 1736—1812):英国激进的政治家和语言学家,其主要著作有两本小册子,以及许多语言学短文。——译注



语言学的先驱为什么反对西诺尼欧的显然正确的主张。西诺尼欧认为,单个感叹词,例如“ah!”或者“ahi!”根据发出的不同音调,能够表达 20 种以上的不同的感情或意旨,例如悲痛、恳求、恐吓、哀叹、轻蔑等。^①感叹词能如此表达感情的事实,完全不需要争论。语言学家们关心感叹词,一方面是为了研究它们表达感情的作用;另一方面是按迹探求它们形成较为完整的词类的过程,如感叹词已经在有关的句中逻辑命题的组成部分中占有了它的地位。

然而,首先需要把许多实义词与真正的感叹词分开。实义词常常保留着残缺的或老式的外形,而且在外形上和用法上也非常接近感叹词。例如,拉丁语中的“*hepe! dñt! age! macte!*”那样的一个词就是英语的“hail!”(好啊!)这个词就像中世纪《圣经》所表明的,本来是一个形容词。《圣经》写道“*Whol, hale, Prosperous*”(健康,强壮,就幸运),“hail”;这个词就是起源于“*hale, hale*”当时是用来打招呼时说的,正如意大利人喊“*bravo! brava! bravi! brave!*”^②一样。当非洲黑人因恐怖或惊奇而呼喊“*mámá! mámá!*”^③的时候,有人会认为是在说一个真正的感叹词,就像林德莱·默理^④那样,他就认为:“这是一个用来表达心中某种激情或情感的词。”但是,事实上黑人只是在呼喊他的妈妈,就像他是一个长大了的孩子一样。上加利福尼亚^⑤的印第安人中,也有非常类似的事情,他们痛苦的时候就大喊“*aná*”,这个词的意思就是“妈妈”。一些惊叫声是由一个纯感叹词加一个代词组成,如“*o ñmol! oimè! ah me!*”或者加一个形容词组成,如“*alas! hélas!*”(哎呀!讨厌的!)要慎重精选感叹词,以免发生把实际上不是但具有实义的词看作语言的原始基本音的错误。我们可以用普通英语中惊叫语“*well! well!*”的方法来识别。这个惊叫语近似于古埃及人后裔科普特人^⑥表达“发出 *oucloue*”时的真正

① 雷恩·图克:《伽里的娱乐》,第 2 版,伦敦,1798,第 1 部,60—63 页。——原注

② 意思是:“好啊! 妙啊!”——译注

③ R. F. 伯顿:《中非的瑞贞新湖(Lake Region)》,第 2 卷,333 页;利文斯顿:《南非传教士的义务》,298 页;《穆隆维·丽的语法学》,A. B. C. F. 米申斯(Missions):《J. L. 威尔逊法郎》,27 页。见卡拉维:《祖鲁故事集》,第 1 卷,59 页。——原注

④ 林德莱·默理(Lindley Murray, 1745—1826):苏格兰籍美国语法学家,人称“英语语法之父”。他以 1795 年出版的《英语语法》一书而著称于世。——译注

⑤ 上加利福尼亚(Upper California):美国加利福尼亚州的北部。——译注

⑥ 科普特人(Copt):古埃及人的后裔。今日埃及人(Egyptian)基本上是古埃及人的后裔,他们也称“埃及阿拉伯人”,占埃及全国人口 98.8%,属欧罗巴人种地中海类型。使用阿拉伯语,属闪含语系闪米特语族。——译注



的感叹声。“ouclouele”表示悲叹，拉丁语为“ululare”。进一步，我们还可以发现18世纪中叶的一位博学的旅行家，认真地谈论到古希腊人打仗时发出的声音：“ἀλαλά! ἀλαλά!”今天的土耳其在相同的情况下会发出“Allah! Allah!”的喊叫声。^①

在不同的国家里^②，呼唤动物的声音通常被广泛地用作感叹词，但是，若要企图把这种现象解释成全部，那就会踏上迷途而落入语文学的窠臼之中。有时，这种声音可能确实是纯正的感叹词，就像古代日耳曼人用“schü schü!”的叫声去吓唬鸟一样，英国人是说“sh sh!”而巴西的印第安人是用“aá”声叫唤他们的狗。或许，应当把这种叫声看作是人们对动物叫声的简单模仿，正如以“clucking”来叫唤我们农家庭院中的家禽一样，而奥地利人^③用“pi pi!”或者“tiet tiet!”声叫唤小鸡，斯瓦比人(Swabian)用“kauter kaut!”声叫唤火鸡，印度牧羊人用“baaing”声叫唤羊群。但是，在另外的情况下，它们也可能是多少有点缺欠的实义词，如人们用那种似乎纯系取自其通用名称的声音来叫家畜。假如一个英国乡下人遇到一只离了羊群的牧羊犬，他会朝它喊“ship! ship!”叫它回羊群里去。^④奥地利人用“schäp schäp!”声叫唤绵羊(sheep)，用“köss kuhel köss!”声叫唤乳牛(cow)。在俄国各地区，鹅(geese)的叫法都不一样，有的用“gus gus!”声，有的用“gusch gusch!”声，有的用“gös gös!”声。当我们注意到波希米亚的农民用“husy!”声呼叫群鹅时，我们想起，在他们的语言中，鹅的名字是“husa”，这个词英国人听起来很熟悉，它与约翰·胡斯^⑤的名字音很相近。此外，波希米亚人用“ps ps!”声来呼唤狗的狗，于是，“pes”这个词的意思就是狗。另外一些称呼动物的实义词，由于冗长的重复而简略为残缺的形式。葡萄牙人^⑥用“to to!”声叫狗，让它来吃食；而“to to”是“toma toma!”(意即：吃，吃!)的缩

① 见《北非伊斯兰国家旅行记》，在《平克顿文集》中，卷15, 669页。——原注

② 在这里引几个例子：Grimen: *Deutsche Gr.* vol. iii. p. 308; Pott: *Doppelung*, p. 27; 书奇伍德：《语言的起源》。——原注

③ 奥地利人(Austrian)：欧洲中部国家奥地利人口占多数的民族。属欧罗巴人种，大多为阿尔卑斯类型。德语为国语。奥地利人与德意志人在族源和语言上有不少相似的地方，但却有自己独特的民族形成过程。“黑塔利”这一称谓，10世纪时开始出现。——译注

④ “ship”当为“sheep”(绵羊)，乡下人发音不准，把(i:)发成了(i)。——译注

⑤ 约翰·胡斯(John Hus, 1369—1415)：15世纪捷克宗教改革家及宗教改革家。——译注

⑥ 葡萄牙人(Portuguese)：西南欧的民族。属欧罗巴人种地中海类型。使用葡萄牙语，属印欧语系罗曼语族。文字用拉丁字母拼写。——译注



写。我们听后承认这种解释似乎有道理。这个“coop coop!”声,一个装腔作势的女人很容易把它误作为一个纯感叹词,而结果却是:“过来!过来!”^①

Come uppe, Whitefoot,
Come uppe, Lightfoot,
Come uppe, Jetty, rise
and follow Jetty,
to the milking shed.

过来,白脚的宝宝,
过来,快脚的宝宝,
过来呀,杰蒂,快快站起,
跟着我,杰蒂,
进到牛棚里去。

但是,以“huf huf!”声呼唤马,以“hühl hühl!”声呼唤鹅,以“deck! deck!”呼唤羊,对其起因,我们还提不出合理的推测。这些微末的小词,与解决其来源的困难很不相称,这真是词源学家们的幸事。“puss!”这个词引起了一个有趣的语文学上的问题。英国儿童叫出“puss puss!”的声音,很像是保留着古代凯尔特人^②称呼猫的名字的痕迹。爱尔兰人称猫为“pus”,埃尔斯人^③称猫为“pusag”,盖尔人^④称猫为“puis”。据知,欧洲的其他地方也有类似的称呼(如撒克逊人称呼猫为“pus pus!”)。有一定的理由认为,猫是从东方连同它的一个名称带到欧洲来的。这种名称一直在东方流行。泰米尔人称为“pūsci!”阿富汗人称为“puṣha!”波斯人称为“pushak!”等。韦奇伍德先生发

① “过来!过来!”原文为“Come up! come up!”快速连续时,鼻音“m”就被省去,于是就成了“coop coop!”——译注

② 凯尔特人(Keltic):古代不列颠群岛和爱尔兰岛的居民。——译注

③ 埃尔斯人(Ere):英国苏格兰西北部山区以及爱尔兰的民族。——译注

④ 盖尔人(Gael):英国的一个民族,分布在苏格兰西北部山区福林布里底群岛,属欧罗巴人种。大多使用英语和盖尔语,属印欧语系凯尔特语族。埃尔斯人与盖尔人的族源、语源十分相近。——译注

现,这个称呼源于对猫的呼噜呼噜的叫声的模仿,并且注意到,塞尔维亚人呼叫“pis”是把猫赶跑,而阿拉伯人却是用类似的声音呼唤它。猫的叫“puss!”为猫自己提供了一个名字,这个名字又奇妙地传到了不久前英国人将猫带到那些国家。因此,在汤加群岛,“boosi”这个词的意思就被认作是猫,毫无疑问,这始自库克船长的时代。在西北美洲印第安人部落中,“push,pish-pish”在当地语言中就具有猫的意思。在奇努克人的土语里,不仅欧洲人带去的猫被称为“puss puss”,而且在该种稀奇的方言里,这个词用来称一种当地的野兽,称呼美洲豹,现在叫作“hyas puss-puss”,也就是大猫。^①

由对动物的呼叫声派生出动物的名字,或许并非罕见。在瑞士,“huss!”声似乎是用来怂恿狗去打架的叫声。在英国,可能是用“s—s!”瑞士人把狗称作“huss”或“hauss”,可能来源于此。我们知道,在英国,“dill! dill!”的叫声是公认的呼唤鸭子的声音,但是,很难想到它是任何英语单词或短语的讹误,因为波希米亚人也用“dildi!”来呼唤他们的鸭子。现在,虽然在我们的词典里找不到作为鸭子之名称的“dill”或“dilly”,然而胡德^②在他的一首最著名的喜剧诗里就能这样用它,这充分表明了,那种散漫而自由的韵脚可因之而这样改变:

For Death among the water-lilies,
Cried “Duc ad me” to all her dillies.

几株睡莲即将死去,他们大声哭喊,
叫水面上所有的鸭子:“游到我的跟前。”

正是用上述方式,因为“gee!”是英国马车夫通常对他的马的称呼,“gee-

^① 见屈克提特(Pictet):《印欧之始》,1部,382页;考德威尔(Caldwell):《德拉维语语法》,465页;韦奇伍德,狄克,尊唱:《小猫》,等等;马林涅尔:《汤加群岛(词汇)》;古布斯(Gibbs):《奇努克方言词典》,史密斯(Smithson)珍藏,161号;潘多斯(Pandory):《雅卡玛语法和词典》,史密斯审订,3卷;参照J.L. 威尔逊:《姆彭维语法》,57页。印地儿童对猫的呼叫“mun mun!”可能来自语“māno”,即猫。意大利语“micio”,法语“muse, minon”,德语“mieso”,等等,是猫,还看西班牙语“miz!”德语“miz!”等相当于puss(小猫)来自对“mew”(咪咪[猫叫声])的模仿。——原注

^② 托马斯·胡德(Thomas Hood, 1799—1845):英国诗人。——译注

gee”这个词就变成了托儿所里常用的意义为马的名词。无论是在这种托儿所里的词,还是在玩笑中编造出来的词,拿来作为语言起源的证据,那是毫无价值的,应弃置一旁。因为无论是文明人开玩笑时编造出来的词,还是托儿所里文明儿童说出的词,其类似物,在蒙昧人的因而也就是在原始部落的真正精神成就^①里,都不难发现,这一点可以作为民族学的一项准则。

马车夫吆喝牲口的声音,如用“gee! gee-ho!”声催马前进,用“weh! woh!”叫马停蹄,这些已成了某些地区方言土语的一部分。这种“geho!”的声音可能是传入英国的诺曼底法兰西语,因为在法国人们也知道它,并且在意大利的词典里印作“gio!”在格里松州^②,旅行者听到过车夫用一长长的“br-r-r!”声叫住他将要穿过山口的马;而在山口的另一边,则听到了“hü-ü-ü!”的催马前进声。耕地的吆喝领头牛向左向右转的声音,已经变成了谚语。在法国,这种谚语用来说蠢笨的乡下佬:“Il n'entend ni à dia! ni à hurhaut!”(他听不见向左拐,也听不见往右拐!)在德意志北部低地方言里,与此相当的话是:“He weet nich hutt! noch hoh!”对骆驼也有一套习惯语,伯顿船长在他的麦加旅行记中谈到,“ikh ikh!”是叫它们下,“yáhh yáhh!”是催它们前进,“hai hai!”是告诉它们要小心,等等。在这些有影响的表达方式的形成过程中,有两种起因发生了作用。其一,有时这些声音似乎是彻头彻尾的感叹词,如阿拉伯人用“hai!”声表示小心,法国人用“hue!”声,北部德国人用“jo!”声。这些声音无论起源如何,它们都是由于模仿声调而具有了意义,传入马和人双方的耳中,正如有一个人说,他听见瑞士人吆喝马的一种声音两种相反的声调一样,他们用短促而尖厉的高调音“hup!”叫马跑快点,用拖长的“hü-ü-ü-ü!”声把马带住叫它停下。其二,也采用了普通实义词的方式,拿像“gee-up! woh-back!”这样的词作为呼唤声;这种方式表明,我们可以期望在这类声音中找到正规的各种古老的断片,这样,我们就来随着寻找并检验一下。下面的几行诗是哈利韦尔从密克罗-赛尼康(Micro-Cynicon, 1599)的诗中引用来的:

A base borne issue of a baser syes

① 真正精神成就,似指所创造的语言而所创作的口头文学之类。——译注

② 格里松州(Grisons):瑞士的一个州,也叫格劳宾登州(Graubünden),为雷托罗曼人所居之地,州内通用雷托罗曼语和瑞士德语。——译注



Bred in a cottage, wandering in the myer,
With nailed shooes and whipstaffe in his hand,
Who with a hey and ree the beasts command.

一个卑贱的孩子出身于一个卑贱世系的家庭，
小家伙在茅屋中长成，流浪在沼泽之中；
脚穿钉牢的鞋，手握鞭子，
用 hey 和 ree 声向牲畜发号施令。

这个“ree!”声等于“右边”(riddle-me-ree 等于猜右边的谜)，是命令领头的牲畜往右边走。这个“hey!”声相当于“heit!”声或“camether!”这是叫它们朝“这边”走，也就是往左走。在德语里，“har! här! har-uh!”等声音照样也像“her”“向这边，往左”一样。所以，“swude! schwude! zwuder!”“往左”，这自然是“zuwider”的简化，意为“相反方向”。“右”和“左”这对呼唤声，在说德语的国家里就是“hot! —har!”和“hott! —wist!”在这种民间传统里，这个“wist!”是保留古代词语的一个有趣的范例。它显然是一个关于左方的古代日耳曼词“winistrā”、盎格鲁撒克逊^①词“wintre”的残缺形式，这个词早已被现代高地德语^②和现代英语忘掉了。^③

我所遇到的词和感叹叫声奇妙结合的现象，是在法国大百科全书中。^④书中详细地描述了猎人的计谋，以及在追赶猎物时可能发生的一切意外情况下，怎样呼唤猎狗的精确规定。假如家畜懂得语法和句法，则说给它们听的语言就不需要十分精确地商定了。有时我们会发出纯粹的感叹叫声。因此，为了怂恿猎狗去追逐，猎人就向它们发出“hà halle halle halle!”的呼喊声。在猎狗的皮带未解开之前指挥它，他就要发出“hau

① 盎格鲁(Angles)是古日耳曼人的一支。最初分布于日德兰半岛南部(今联邦德国石勒苏维格荷尔斯泰因地区)。5世纪中叶，盎格鲁人与撒克逊人、朱特人一起陆续渡海入侵不列颠岛。盎格鲁人后与撒克逊人、朱特人融合为盎格鲁撒克逊人。定居大陆的盎格鲁人融合于丹麦人之中。——译注

② 高地德语(High German):即标准德语。——译注

③ 关于车夫的词语表，见 Grimm, l. c.: Pott: Zählmethode, p. 261; 哈利韦耳:《古代和现代英语词典》，见动词“ree”; 布兰德，卷2，15页；皮克提特：二册，489页。——原注

④ Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences &c. Recueil de Planches, Paris, 1763, art. Chasse. 这种传统的呼叫声现或多或少一直在使用。见《农村家庭一周记》。——原注

hau!”声,或者“hau tahaut!”声;当它们的皮带解开时,他就把他的呼叫声改为“hau la y la la y la tayau!”这种叫声使人联想起英语中源自日耳曼语的“tally-ho!”^①普通法语加上这类呼唤声就成了混合体:“hà bellment là ila, là ila, hau ualet! ——hau l’ami, tau tau après après, à route à route!”^②等。有时词语已经破碎成呼叫声,但它的词义还没有完全消失。像“vois le ci”和“vois le ce l’est”^③,在“vauleci revani vaulecelez!”这些呼喊声中依然可以辨别出来。这些呼喊声是在告诉猎人们,他们所追的那只鹰已经往回跑了。但是,在百科全书中的这篇论文里有一桩令人发笑的事,那就是有一套认真地说给狗听的英语词句(用的是僵硬的盖尔语型)。作者说,因为“在法国有许多英国猎狗,当你用一种陌生的语言而不是用它们受训练时用的语言向它们说话时,你就很难让它们去工作”。因此,要呼唤它们,猎人就要呼叫“here do - do ho ho!”要叫它们回到右边的小路上,他就说“houpe boy, houpe boy!”当有几只离群而跑到前面去的时候,他就骑马赶上它们,并且呼喊“saf me boy! saf me boy!”最后,如果它们顽固地往前走,不停步,他就大声地呼喊“cobat cobat!”让它们回来。

低等动物到底可以通晓多少喊叫声的内在意义,是个不易回答的问题。但是,上述的大多数事例已经表现得很清楚,它们只能明白那些按规则联系起来具有一定意义的可识别的信号,正像它们回忆起伴有一种声音而喂食,伴有另一种声音而被赶走一样。它们也对伴随呼喊声的姿势加以注意。因此,著名的呼唤猫的西班牙方法是呼“miz miz!”而“zape zape!”声则是用来赶走猫的。一位古词典的编著者坚持认为,除了按习惯以外,对猫呼唤的这些词语之间不可能有实质上的区别。因为,他声称,他曾听说过这样的一件事:在某座修道院里,养了一只非常漂亮的猫,做餐厅主管的修士想出了一个方法,当给猫食物时,用“zape zape!”声呼唤它,然后,他又用棍子赶走它,同时愤怒地喊着“miz miz!”这样一来,自然就防止了生人叫走和偷走它,因为只有他和这只猫知道这个秘密!^④对语言学家来说,这种在特定地区对动物的呼唤声成为依照惯例的方法,这说明依照这种方法来使用词语的一致

① 相当于“啊”的声音,是猎人发现狐狸时的呼喊声。——译注

② 意思是:“噢,朋友,在后面,后面,在路上,在路上。”——译注

③ 意思是:“看就是这里”和“那就是东方。”——译注

④ Aldrete: *Lengua Castellana*, Madrid, 1673, o. vv. barre, etc. ——原注



性和稳定性。每一个这种事例都表明，一个词经由某一社会的人们选出之后就流行起来。这些词语在特定范围内守住其阵地的主要原因，或许占第一位的是内在的适用性，占第二位的是传统的继承性，虽然很难把它们明确地归属于每个事例。

当把含糊不清或残缺不全的实义词的范围理清之后，剩下的就是真正拟声词或纯感叹词的残余了。长期以来，人们有理由认为，这些表达方式在历史上的地位是最原始的事物之一。因此，德·布罗斯把它们评述为必要的、自然的词语，是全人类所共有的，并且是人的构造及其内心情感相结合的产物。判断感叹语调和其所表达的感情之间的关系的最佳方法之一，就是拿低等动物的声音与我们人的声音加以比较。二者在相当大的程度上有共同性。因为动物的肉体 and 智力的结构同人类相似，它们用声音表达它们的意向，我们听起来，这种声音与它似乎要表达的意思有些相应。狗的吠叫、嚎叫和哀鸣，鹅的嘶嘶叫声，猫得意似的咕噜咕噜叫声，公鸡和母鸡的引颈啼鸣和咯咯的叫声，都是带有趣味的。但是在另外的情况下，猫头鹰和鸮的尖叫声以及许多其他鸟的叫声，我们还不能猜测这些声音意在说明什么忧郁或伤心的事，而人发出这样的喊叫声那必定是要表达这类事情的。有许多动物从不发出任何喊叫声，但是，根据我们对声音意义的理解，它们如何来表达大怒或不舒适，我们又如何理解猛兽的嚎叫和吼叫呢？我们也可以想像，和谐的小提琴声是悲痛的，呜咽的风声表达哀伤。呼喊与情感的结合取决于会发出或听到声音的动物的肉体结构，由此可见，人类各民族中感叹语调的普遍类似性，是他们肉体和精神密切一致的重要表现。

人为了表达他的感情而发出的感叹声，也可作为向他人表明这些感情的信号。这类感叹声有一长串，对说各种极为不同语言的民族来说却是共同的。可以大体确定其代表性的有叹息、呻吟、哀号、号恸、尖叫和咆哮等，人们用这些声音来表达各种感情。可作为例证的，是作为“ah! oh! ah! aie!”这许多声音中的一些，这些声音是缺乏表情的书面样式。非洲沃洛夫人^①语言中记载下来的“hhihhe!”英语中的“heigho!”希腊和拉丁语中的“ê! ê! heu! eheu!”这些都是叹息声。张大嘴发出的惊讶声“wah wah!”在东方流行，在美洲奇努克人的土语里则再现为“hwah! hwah—wa!”呻吟一类的声音，

^① 沃洛夫人(Wolof)：西非民族之一。使用沃洛夫语，属尼日尔-科尔多凡语系尼日尔-刚果语族。绝大多数信奉伊斯兰教。——译注

在欧洲各民族语言中表现为“weh! ouais! oia! vae!”到科普特人的语言中为“ouae!”在加拉人^①语言中为“wayo!”在高加索人支系奥塞梯人^②语言中为voy! 在加拿大不列颠哥伦比亚省的印第安人语言中为 woi! 有的地方,这种感叹词纳入了不同于我们公认的另一语言的词汇之中,我们无论如何也能了解它们,并懂得它们所含有意义。例如,马达加斯加人^③的快乐的“u-u!”声;北美印第安人经常发出的不愉快的“ugh!”声;奇努克人土语中表示轻蔑的“kwish!”声;通古斯人痛苦的“yo yo!”声;爱尔兰人表示忧伤的“wb wb!”声;巴西土著表示惊奇和敬畏的“teh the!”声;中国港口的洋泾浜英语“hai-yah!”非常有名。再举个极端的例子,阿尔奈琴印第安人中表达惊异的感叹时,男人说“tiau!”女人说“nyau!”有些表达方式非常相似,它不是表现说话人的满意,而是呼唤别人,例如,泰国人呼“hói!”希伯来人呼“he! he!”意思是:“嗨,你看哪!”克拉克姆族^④印第安人呼“hói!”意思是:“停住!”北美的隆米人^⑤呼“hói!”意思是:“停止,够了!”这些以及其他一些与之相像的呼喊声也在很大程度上属于英语。另外一类感叹词,就是大家都熟悉的蒙昧人的示意手势,以及聋哑人自己能辨认的示意手势,作手势时还带发声,简言之,这是一种发声手势。闭着嘴唇发出的“m'm m'm”声,显然是一个人想说而不能说的表达方式。甚至一个又聋又哑的孩子,显然他听不见自己发出的声音,他也会用这种声音向人们表示他是一个哑巴,他的声音就是像西非维伊人^⑥所说的那种“mu mu”声。对于会说话的人来说,我们写作“mum!”的这种声音,足以明白地表达:“闭上你的嘴!”“不要声张(mum's the word)!”照

① 加拉人(Galla):埃塞俄比亚的民族之一。主要分布在埃塞俄比亚南半部,占全国人口35%多,为国内第二大族。另有少量分布在肯尼亚北部和索马里西南边境。属埃塞俄比亚人种。按方言看地域分若干支系。使用加拉语,属闪含语系库希特语族。无文字。——译注

② 奥塞梯人(Onetians):北高加索地区的居民。主要分布在格鲁吉亚以及俄罗斯联邦奥塞梯地区等地,属欧罗巴人种高加索类型。使用奥塞梯语,有两种方言,属印欧语系伊朗语族。

——译注

③ 马达加斯加人(Madagascars):马达加斯加共和国主要民族,亦称“马尔加什人”。属蒙古人种马来型,拥有尼格罗人种和欧罗巴人种成分。使用马达加斯加语,属南岛语系印度尼西亚语族。——译注

④ 克拉克姆族(Klallam):美国和加拿大境内的印第安人,为朱安得福卡海峽南岸沙利姆族的一支。——译注

⑤ 隆米人(Lummi):英国和加拿大境内印第安人的一支。——译注

⑥ 维伊人(Vei):西非利比里亚的民族,属尼格罗人种苏丹类型。语言属尼日尔-科尔多凡语系尼日尔-刚果语族曼德语支。——译注



此意思,可以列出各种模拟词的形式,其中有一种就是波利尼西亚塔希提人的“mamu”,意思是“安静!保持沉默!”发音时常稍稍用力送气,并或多或少地持续一下,声音就会变成“m, n, h'm, h'n”,等感叹声,按常规写成词就是“hem! ahem! hein!”总之,它们的主要意思似乎是说话犹豫,“嗯嗯呃呃(humming and hawing)”,但是,列出的这些词语,改变了音调就可以表现用清晰词语所表达的犹豫或抑制的感情,如属于其中之一的惊奇、怀疑或询问、称颂或轻蔑。在西非约鲁巴人的词汇里,鼻音感叹词“hun”是表演,相当于英语的“胡说!”罗谢福特(Rochefort)描述加勒比人在虔诚地静听他们酋长的讲话时,用一种“hun-hun!”声表示他们的赞成。正像当时(17世纪)的英国教徒向一位有名望的传教士表示敬意一样。^①再有,吹气的姿态也是一种表示轻蔑和厌恶的常见方式。用发出的唇音作感叹词写作“pah! bah! pugh! pooh!”(哼!呸!呸!呸或啐!)在威尔士语里写作“pw!”在中古拉丁语里写作“puppup!”但是,旅行者们坐在澳大利亚土著中记下来的是“poch!”这些感叹词与许多表现吹气的拟声词相符合,例如马来人的“puput”就是吹气。吹气的唇音姿势继而又变成为表示唾弃的姿势,其中的一种就发出了齿音感叹词“t' t' t'!”这个词在英语或荷兰语中就写作“tut tut!”(嘘!噢!)在各国,有许多拟声动词是表示唾弃的,这绝不是想像,塔希提语中表示唾弃的“tut-tut”就是一个典型例证。

克兰兹^②记述了感叹词的使用在蒙昧人交往中的地位。他说,格陵兰人,尤其是妇女,说话时许多词语都兼带有神情和眼色,谁要是不充分领会它,谁就容易猜错意思。例如,当他们愉快地肯定某件事时,他们就用喉咙吸入一口气,同时发出一种特定的声音;当他们轻蔑地或恐惧地否定某件事时,就把鼻子往上一耸,从鼻孔中轻轻地哼一声。当他们不高兴时,你就必须更多地由他们的姿态而不是语言才能明白。^③感叹声和姿态相结合,形成一

^① 当时盛行一种陋习:当传教士谈到任何一种福音听众们喜欢的话题的时候,这些听众就用大声的“哼(hum)”来表示他们的赞许,并配合福音们持续的兴奋和欢乐。当伯内特(Barnet)传教时,他的一部分听众因此大声而又连续长时间地发出“哼”声,于是他就坐下来欣赏,并用手帕擦脸。当斯普里特(Sprat)布道时,同样接受到类似的令人兴奋的“哼”声,但是,他向听众伸出了一只手,并且大呼:“安静,安静!我请求你们安静!”见约翰逊:《小人物的生活》。——原注

^② 克兰兹(David Cranz, 1723—1777);摩拉维亚教派传教士。摩拉维亚是捷克斯洛伐克的一个地名。——译注

^③ Cranz: Gronland, p. 379. ——原注



种交往中可以接受的实际意见,正像在克里米亚英国和法国军队之间的意见交流一样,据描述,“主要是靠感叹的语调,同时反复地强调富于表情的语气和做大量的手势”^①。这种描述充分告诉我们,在现实生活中,有一个人类交流的有效系统,在这个系统中,还没有使用那些靠传统来表现其意义的清晰的声音,而这些声音就是传承下来的词典词语。

但是,当我们详细地考查这些传承下来的实义词本身时,我们发现,这些感叹声实际上已经或多或少地参与到实义词的结构之中。不要简单地停止在由语法学家所归结的感叹词的功能上,而是在一个逻辑句中这边和那边都看一看,就会发现,感叹声作为一种词根音出自动词、名词和其他词类,而已经自成一类了。要追溯感叹词的发展并上升进入到发育成熟阶段的语言之中的过程,我们从那些仅仅表达说话人的真实感情的声音入手。当一个人发出像“ah! ugh! pooh!”这样富有表情的声音时,这不是在表现说话人当时的真实感情,而仅仅是为了引起他人赞赏或厌恶的思想,此时这些感叹声还很少或者根本没有把它与形式完备的词语区分开来。下一步是追溯这些声音升入平常语法的规范形式中的过程。这种形成过程的常见例证,可以在英语的幼儿语言中找到。其中“woh”基本上是用作停止的意思,另外,那一部分虽然几乎不被公认然而确实存在英语中,也有属于这类的动词,如“boo-boo”,即发“呸”声,表示厌恶、轻蔑。这种词语中最明显的,就是那些表现真正感叹语调的词语,或者因此而成为与某种意义十分相近的词语。例如,斐济妇女哀悼的哭声“oile!”变成了动词“oile”——“哀悼”和“oile-taka”——“哀悼某某”(男人哀悼的哭声是“ule!”),现在,这种词和那些像“ululare”——“哀悼”一类的词完全类同了。带有不同语法词尾的另一个声音,产生了祖鲁语动词“gigiteka”和它的英语同义词“giggle”(吃吃地笑,痴笑)。加拉语“iya”——“呼喊,尖叫,发出战斗的呐喊声”,在希腊语中有它的同源语“ia iñ”——“呼喊”,“iñkos”——“恸哭,哀痛的”等。从一种稀奇的现代方言——北美奇努克人的土语里,可以举出很好的例子,这种方言有一种使用象声词的强烈倾向。到这里,我们发现从一种印第安人方言里采用来的这个动词“kish-kish”,它的意思是“赶牛或赶马”;“hummm”代表动词或名词“恶臭”;笑声——“heehee”变成了意为娱乐或消遣的公认词语。“mamook hee-hee”是“逗人发笑”(亦即“发出嘻嘻笑声”);“heehee house”是“酒店”。在夏

① D. 威尔逊:《史前人》,65页。——原注

威夷语里,“aa”是“侮辱”;在汤加群岛,“ai!”是立即感叹词“哇!”和动词“大声反对”。在新西兰,“hé!”是个感叹词,表示因误解而感到惊奇,“hé”也是一个名词或动词,意思是“错误,误解,犯错误,走错路”。在基切人^①的土语中,动词“ay, oy, boy”,表示以不同的方式“呼叫”的观念。在巴西卡拉雅人^②的语言中,我们可以推测一个感叹词来源于一个形容词“ei”——“悲伤的”,也不难看出动词“hai—hai”——“跑开”是从表意的声音中派生的(“aie—aie”这个词在现代法语俚语中用来意指“公共马车”,是滑稽地暗示脚尖被踩的旅客们的呼喊声)。卡马坎印第安人^③,当他们想要表示“大量的”或“许多的”这种概念时,就伸出他的手指并且说“hi”。伸出手指是蒙昧人表示多的普通手势,这个“hi”好像是一个纯感叹词,它要求有个显著的手势来表达完全的意义。^④在秘鲁的克丘亚人^⑤语言中,“alalau”是一个抱怨冷的感叹词,由此而产生了动词“alalauñini”——“抱怨冷”。在秘鲁人赞美太阳的诗歌的每个诗行的末尾,都歌唱欢呼“haylli!”动词“hayllini”——“歌唱”,“hayllicuñi”——“庆祝胜利”都与这个声音有联系。祖鲁人狂喜的“halala”声也变成了一个动词——“欢喜得直叫”。它在下列的语言中都有它的同源语,如祖族欢乐的“alala!”声,希腊语的“ἀλαλέ”声,它用作一个名词,意为“战斗呐喊”,并且甚至它本身就成了动词“ἀλαλέω”——“发出战斗呐喊声”。除了这些以外,还有希伯来语的“hillel”——“歌颂”。由此,人们在理论上相信红色印第安人是些散乱部落,他们从土著医生“hi—le—li—lah!”的赞扬声中,自然地认出了“hallelujah!”这个词。祖鲁人用他们的喘气声“ha!”作为一个关于热的词,当他们说热天气时,就说“ha ha”;他们用“ha! ha!”作为给歌曲定调的方法,这明显地相当于动词“haya”——“领唱”,“hayo”——“起头的歌,付给领唱的领唱者的报酬”;他们的感叹词“bà bà!”——“是一个人尝到苦味时嘴唇发出的咂嘴声”,变成了一个动词根,意思是“品尝苦味或辣味,嚼痛、伤

① 基切人(Quiche):中美洲危地马拉和墨西哥的印第安人的一支,亦称玛雅-基切人。可分为4个支系,属蒙古人种美洲支。使用基切语,属印第安语系玛雅-蒂克语族。——译注

② 卡拉雅人(Caraja):巴西境内戈亚斯州的印第安人,族源归属不详。——译注

③ 卡马坎印第安人(Camacara):巴西境内巴伊亚州印第安人,为图皮(Tupi)的一支。——译注

④ 把相同地区加以对照, Camé ii, Cotonó biebie, eubibit, multus, -a, -uun。——原注

⑤ 克丘亚人(Quechua):拉丁美洲人数最多的印第安人,又译奇楚亚人。专指居住在安第斯山温暖谷地的部族,属蒙古人种美洲支。使用克丘亚语,属印第安语系克丘亚语族。有文字,多信天主教。——译注

心”。盖拉人的语言提供了一些呼喊声变成为词的很好的例子,如动词“birr—djeda”(说“brr!”),和“birefada”(发“brr!”声)都有“惧怕”的意思。同样,“o!”声通常是对呼唤的回答,也是一种驱赶牲口的呼喊声。用这种声音加上各种动词词尾就构成了动词“oada”——“回答”,和“ofa”——“驱赶”。

假如日语语法中的表敬和表庄严性的“o”^①可以溯源于感叹声,那么,它的修饰意义的性能就变成为有益的了。^②它用在名词前就成为一个敬语前缀,于是“couni”^③——“国家”就变成为“ocouni”^④。当一个人向长辈、上级说话时,要把敬语“o”放在属于该人的所有事物的前面,而长辈、上级谈到自己的什么事情,或谈到晚辈、下级的什么事情时,就不加“o”;在高阶层中,同等身份地位的人在每个别人的事物的名字之前都加“o”,但在他自己的之前不加。在所有妇女的名字前面都说“o”是有礼貌。根据加不加“o”可以识别出是个有教养的孩子还是个小乡巴佬。有教养的孩子总是在父亲和母亲的名字前面谨慎地加上“o”,“o toto, o caca”,相当于欧洲的“爸爸”和“妈妈”。荣誉称号就是由书面语加“o”形成的,把“o”放在任何皇家的事物之前,而“oo”的意思是“大的、全部的”,例如,用在“mets’ké”^⑤或“监察”(字面意义为“眼睛凝视者”),“o mets’ké”是王家或皇家监察,而“oo mets’ké”则是总监察。这个感叹形容词“oo”通常是加在都城名称上的前缀。在谈到某个都城的居民时,习惯上称为“oo Yedo”^⑥,或者是在官员们自身之间谈到他们时。最后,敬词“o”放在所有动词变化形式的前面,而且是有礼貌地说“ominahai matse”——“请看”;是平民就换成“minahai matse”。现在,一个6岁的英国儿童也能马上懂得这类插入式的语言结构。假如说我们不把这种赞美和表示尊敬的为难的“o!”音加入到我们的语法中去,那是因为我们没有选择利用这种残留意味的表达方式。另一个感叹词“io!”这种呼喊声已经在词源中取代了地位。德语把“io”声加入了“火!”“凶手!”的呼叫声中,就成了“Feuerio!”

① “o”日文为“お”。——译注

② J. H. Donker: *Essai de Grammaire Japonaise*, p. 34, &c. 199. 在这本著作以前的版本中,“o”的副接感叹性含有绝对的意义。至于 B. H. 张伯伦(Chamberlain)教授曾其他人的语法著作,则认为词缀(oo, o)是同包含一种共同词根的另外形式相联系的,没有采用根据全部或部分的推测而认为词根源于感叹声的论点。〔参三版注释〕——原注

③ couni: 日文为“国(くに)”。——译注

④ ocouni: 日文为“お国(おくに)”。——译注

⑤ mets’ké 的日文书写为“目つけ(目付)”,意思是“监察”。——译注

⑥ oo Yedo 的日文书写为“おおいえと”,意思是“大家都”。——译注



Mordio!”它们确实保持了一个纯粹的呼喊声，正如我们在大街上喊出的“Pease—o!”（哎呀，豌豆！）和“Dust—o!”（哎呀，钱！）中的“o!”音一样，或者像古日耳曼语中“wafenā!”——“准备战斗！”和“hilfa!”——“帮忙”中的那个“ā”音一样。但是，北美的易洛魁人语言中，充分地使用了这种语言材料，把赞美呼喊声“io!”加入到了复合词的完整结构之中，把它加在一个名词上，表示该名词所代表的事物是美丽的或好的。例如，在莫霍克语里，“garonta”的意思是一棵树，“garontio”就是一棵美丽的树；按同样方式，“Ohio”的意思是“美丽的河”，“Ontario”的意思“美丽的石丘”。^①在法国人占领加拿大的早期，派去了一位新法兰西总督“Monsieur de Montmagny”（蒙马尼^②阁下），易洛魁人用自己的一个词“onontio”（山）把他的名字翻译成“Onontio”（大山），从此以后，“Onontio”这个名字用了很久，这就像“凯撒”作为每个成功的统治者的称号一样，当时连法兰西国王也依然保留着这个“the great onontio”（伟大的山）的高级称号。^③

对呼唤声派生出实义词的探索，很容易导致语源学家们作出非常轻率的推测。他们最安全的保险之一，就是通过说明类似的呼唤声是否已经应用于明确而独特的语言之中，来检验所设想为呼唤声的形式。例如，在这类声音当中，旅行者在西班牙常常会听到赶骡子的人对骡子的“arre! arre!”的呼喊声。有理由推测，西班牙语词的一个语族是从这种呼喊声中派生出来的，动词“arrear”——“赶骡子”，“arriero”——“赶骡子的”他自己的名字，等等。^④这个“arre!”它本身是一个真正的呼喊声吗？看样子好像是，因为威尔逊船长曾在帕劳群岛^⑤上发现它在应用。在那里，小划子上的划桨手们对着对他们的“arre! arre!”的呼喊声而坚持划桨。在另外的地方也有仅含一

① Ohio, 地名, 美国俄亥俄州; Ontario, 地名, 加拿大安大略省。原文讲述的是它们的原意。——译注

② 蒙马尼(Charles Huault de Montmagny, 1583? —1653?): 1636—1648 年任北美新法兰西的总督。——译注

③ 布鲁雅斯(Beuyas):《莫霍克语》, 16 页, 见史密森印本, 卷 3; 斯库克拉夫特:《印第安人部落》, 三部, 328、502、507 页; Charlevoix: *Nouv. France*, vol. i. p. 350。——原注

④ “arre!”声已脱由摩尔人(Moor, 非洲西北部的伊斯兰教民族)传入欧洲, 正如它在阿拉伯语中的用法一样, 它在欧洲的用法同摩尔人地区的用法相同, 在西班牙是“arre!”, 在普罗旺斯(Provence, 法国东南的一个地区名, 中世纪时以诗歌和武备著称)是“arri!”——编注

⑤ 帕劳群岛(Pelew Islands): 为太平洋西部的一个群岛, 是加罗林群岛(Caroline Islands)之一部分。加罗林群岛由 953 个火山岛和珊瑚岛组成, 居民主要为密克罗尼西亚人。——译注

个肯定意义的类似的呼喊声,如在澳大利亚的方言中,“a-ree!”意思是“确实”,在克丘亚的语言中,“ari!”意思是“是!”由此而来的动词“ariäi”意为“肯定”。在这些探究中,希望得到另外的两点保证。它们是:不重过远地离开呼喊声所表达的独立意义,除非有十分确定的根据;还有,不要把恰好是词根的词看作是派生词,从而推翻语源学。离开这些限制,则这声音的本性就会在应用中改变。下面的两个例子就可以表明这一点。“h'm!”确实是一个普通的呼喊声,荷兰语就用它构造了一个动词“hemmen”——“跟着人哼哼”。我们可以注意一下西非的一个类似的呼喊声“mma!”它在费尔南多·波岛的语言中被翻译成“喂!停止!”的意思。但是,用它来作为德语“hemmen”——“停止,阻止,禁止”的派生词,以及英语的“to hem in”(关进),甚至“to the hem of a garment”(衣服“的”“裙边”),正如韦奇伍德先生连点假定都没有就直接认定那样,^①未免太不顾证据了。再者,啧啧声和啞嘴声,确实是全世界共同的满意的表现,有些词可以从这些声音中衍生出来,例如西北美洲奇努克人的语言里,表现“好”的词就有“t'k-tok-te”或“e-tok-te”,假如事实上不能用这些词把啧啧声本身尽量记录下来,我们就不能怀疑有些声音是从那些啧啧声中派生出来的。但是,要说我们可以从一种像拉丁文那样高组织结构的语言中取出一些如“delici, delicatus”这样的词来,像一位语源学家所做的那样,归因于它,把它们作为一个满意的感叹词“dlick!”^②那是不能同意的。这样做,就完全不顾词的复合法,我们同样可以拿拉丁语“dilectus”或英语“delight”(高兴)作为富于表情的声音的直接形态来加以解释。可以从主要是低等民族的若干语言中搜集证据,再举出两三组词语作为运用这些证据的例子,来决定这些对感叹词的意见。

肯定性和否定性的小品词,在语言中具有像“是!”“确实”“不!”“不是”这样一些意义,它们可以有許多不同的词源,有的意见认为,澳洲的方言全属于一个单独语系,但是,澳洲土著们用来表示“不!”和“是!”的声音却是如此不同,实际上,各部落就是以这些作为一个便于区分意义的字来命名的。例如,大家所知道的古里昂人(Gureang)、卡米拉罗伊人(Kamilaroi)、科里人

① 韦奇伍德:《语言的起源》,92页。——原注

② 同上,72页。——译注

(Kogai)、沃拉罗依人(Wolaroi)、韦尔温人(Wailwun)、维拉塞罗伊人(Wiratheroi)^①,他们的名字都是来自他们用来表示“不”的词,他们的这些词分别是:“gure,kamil,ko,wol,wail,wira”。另一方面,“Pikambul”(皮康布尔人)据说是来自“pika”一词,意思是“是”。为部落命名的这种方式,就这样被澳大利亚的蒙昧人发明出来了。这种事或许在巴西一个名为“Cocatapuya”(科卡塔普亚)的部落(“coca”——“不”,“tapuya”——“人”)中再次发生了。这与中世纪时区分为奥克语^②和奥依语^③出奇地相似。“oc”和“oil”这两个词意思都是“是!”二者分别流行于法国的南部和北部。“oc!”是拉丁语“hoc”,也就像我们所说的“对啦,正是”;同时,长形的“hoc illud”缩短成为“œl!”后来又成了“oui!”意为“是!”和“不!”的许多其他的词,可以是实义词,又如法语和意大利语的“si!”即拉丁语的“sic”。但是另一方面,有理由认为,各种语言中所用的许多这类小品词,不是实义词,而是纯粹感叹类的象声词,换句话说,几乎相同的是,一种声音与意义相适应的看法,可以影响实义词的选择和构成。这是至今调查中广泛适用的一种意见。有一种旧的意见认为,像“non”这样的原词音,是一个怀疑或异议的鼻音感叹词,^④闭合嘴唇的显著姿势与所发的声音是一致的;而一个元音感叹词,送气或者不送气,都属于开口发音。无论是这些原因或其他原因,在各种不同的语言中,包括世界上最遥远不可及的地区语言,有一种显著的倾向,即一方面是伴有或弱或强的气息声用元音表达“是!”另一方面,用鼻辅音表达“不!”肯定的形式是十分相同的。西澳大利亚人的喉音“i—i!”达里恩人^⑤的“œe!”克拉兰人的“a—ah!”亚卡马印第安人的“é!”巴苏陀人的“e!”和卡努里人^⑥的“ai!”这是一大类形式中的一些例子,下面的这些也属于这种形式,不过这仅仅是在波利尼西亚和南美各地区记录下来的一部分——“ii! é! ia! aio! io! ya! ey!”等,“h’! heh! he-e! hū! hochah! ah-ha!”等。有一种意见颇为重要,它认为“是!”和“不!”

① 这六种人均为大洋洲澳大利亚土著居民(Australian aborigines)。属尼格罗-澳大利亚人种。1788年英国殖民者侵入前,土著居民约有30万人,分为500多个部落,讲500多种语言,无文字。

——译注

② 奥克语(Langue d’oc):中世纪法国卢瓦尔河以南地区方言。——译注

③ 奥依语(Langue d’oïl):中世纪法国卢瓦尔河以北地区方言。——译注

④ De Broese, vol. i, p. 203. 见韦德伍德。——原注

⑤ 达里恩人(Darien):巴拿马印第安人的一支。——译注

⑥ 卡努里人(Kanuri):西非的民族。主要分布在尼日利亚、尼日尔、乍得等国,属尼格罗人种苏丹类型。使用卡努里语,属尼日-撒哈拉语系撒哈拉语族。——译注

这一对词两者具有一致性。因此,多布利茨霍菲尔(Dobrizhoffer)对南美阿维波内人^①语言的描述非常富于启发性,表示“是!”男人和青年就说“hée!”妇女说“hää!”老年男人则发哼声;表示“不!”他们全都说“yna!”并且发高声以表示否定的强度。马齐乌斯博士搜集到巴西各部落的一些词,在语言学上是非常独特的,包括好多对这种肯定词和否定词,这种“是!”—“不!”相对应的词,在图皮人中为“aye!”—“aan! aani!”在瓜托人^②中为“ii!”—“mau!”在胡马纳人^③中为“aeae!”—“mäiu!”在米拉纳人^④中为“ha á!”—“nani!”秘鲁的克丘亚人用“y! hu!”表示肯定,而表示“不”“不是”“完全不是”则用“ama! man-an!”等,是由后面这个动词“manamfi”(否认)造出的。危地马拉的基切人用“e”或“ve”表示肯定,用“ma, man, mana”表示否定。再有,在非洲,盖拉人的语言中有“ee!”表示“是!”“hn, hin, hm”表示“不是!”费尔南德诺人^⑤的“ee!”表示“是!”“nt”表示“不是”;科普特人的词汇里的肯定词(拉丁语“sane”)是“eie, ie”,否定词是一长串鼻音词,例如“an, emmen, en, mmn”,等等。梵语的小品词“hi!”——“真的,的确”,“na”——“不是”,可作为印欧语言中的类似形式的范例,直到我们自己的“aye!”和“no!”^⑥所有这些必定有一定的意义,否则,我就不能完全设想全面调查而能顺便从这么不同的语言中记录下这么多的实例。其中,仅仅发现极少数相反的实例。^⑦

德·布罗斯坚决主张拉丁词“stare”(站起来)可以溯源于富于表情的声

① 阿维波内人(Abitone);又译阿比波泥人,阿根廷印第安人圭库鲁人(Guaycuru)中的一支。——译注

② 瓜托人(Guato);巴西北境内盖瓦河周围和上巴拉圭河边的一支印第安人。——译注

③ 胡马纳人(Jumana);巴西北境内的一支印第安人,其居地、来源不详。——译注

④ 米拉纳人(Miranza);巴西北利奥埃斯地区印第安人部落,居住在亚普拉河附近。——译注

⑤ 费尔南德诺人(Fernandeno);美国加利福尼亚的印第安人部落,肖肖尼人(Shoshonis)的一支,今已绝灭。——译注

⑥ 还有奥拉昂人(Oraon)的“hac—ambo”;密克马克人(Micmac,纽芬兰和加拿大沿海各省的一支印第安人)语的“e—mw”。——译注

⑦ 成对对立的词源加勒比语的“anban”(是)和“ous”(不)。单个对立的,如巴西克图纳人的“hang!”图皮人的“eem”,博托库多人的“hemhem!”西非约鲁巴人的“en”,均表示“是”;南美库利诺人的“aiy!”表示“不”。这些声音在很大程度上依赖于独特的语音,我们能够充分理解,因为我们惯于用“h'm”这个音,既表示“对”,又表示“不”。——原注

a. 盖图纳人(Catequina);巴西的印第安人部落,居地、来源不详;b. 博托库多人(botocondo);巴西的印第安人部落,住在帕尔杜河与多塞河之间的沿海地区;c. 库利诺人(Culino);南美民族名,不详。——译注

音。他幻想他能从这个词中听到一个具有稳定性的基本的词根信号,并且能够这样解释,为什么“st!”会用作一种呼唤声让一个人“站住不动”。在较近的书籍中,常常谈到拉丁语“stare”跟这些声音的关系。一位富有想像力的德国语言学家,他把这个词在原始人中的产生情况描写得那么生动,宛如他曾在那里亲眼目睹一样。有一个人站着向他那没有看他的同伴徒然地打着手势,直到最后,发音中帮他摆脱了困境,他偶然地进出了“st!”这个声音。当时,那个同伴听见了这个声音,转过身来,看见了正在打着手势,知道了他是在叫自己停下。当这种事一次又一次地发生时,在共同交谈中,这种动作就用常说的“st!”来表述,于是“st”就变成了一个根词,成了“站住”这个抽象概念的象征。^①这真是一种最奇妙的设想,但不幸毫无意义。假如这种观点的支持者们能够证明,德国人用来呼唤人的“st!”声,西班牙人的“pst!”声,本身是一个纯粹感叹声,那么,即使不是创立,至少也会强化这一论点。然而迄今也没有人这样做过。至今也没人指出,这种呼喊声曾在我们印欧语系以外的语言中应用过。而且只发现它仅在这个范围内应用,则反对者甚至可以似乎很有道理地断言,“st”正是这个“sta!”(“停止,站住”)的缩写词,而上述的这种理论是把“st”提作源头的。^②

在仅只有一个语系中,要求有较为充分的证据来证明,一个声音比它的词形更具有完全的感叹性,这是不公平的。而研究一下在遥远的部落中发现的另一批感叹词,就可以证明,并且因而就可以真正合理地主张在最初的语音中分有等级。这种最初的语音就是简单的啦啦声——“s! sh! h'sh!”尤其是用来赶鸟;在人们表示反感或叫别人安静时,也用这种声音。凯特林^③这

① Charles de Brosses: *Traité de la Formation Mécanique des Langues*, &c. Paris, An. ix., vol. i. p. 238; vol. ii. p. 313; Lazarus and Steinthal: *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, &c., vol. i. p. 421; Heyne: *System der Sprachwissenschaft*, p. 73; 法勒:《语言论》,202页。——原注

② 有些类似的音被用来让人保持沉默,让人别吭气,别走动。如英语的“hush! whist! his!”威尔士语的“ust!”法语的“chut!”意大利语的“zitto!”瑞典语的“tyst!”俄语的“cm!”拉丁语的“st”被以奇妙的古老方式恰当地描述了下来,法勒先生引用过,他拿它同把手放在嘴唇上的手势相对照:

lais, et Harpocrates digito qui significat st!

这组感叹词虽没证明在雅利安语系以外的语言中被应用。——原注(雅利安语系,或指印欧语系,或指印欧波斯语系。——译注)

③ 凯特林(George Catlin, 1796—1872):美国艺术家。曾在美国中西部以及中、南美洲与印第安人一起生活,记笔记,搜集素材,绘画印第安人的生活情景。他的作品收藏在华盛顿的国家博物馆中,具有重要的文献价值。著有《生活在印第安人之中》(1861)等几本书。——译注

样描述过印第安人中的苏人的一次集会:当他们走近已故酋长的肖像时,每个人都用手捂住自己的嘴,同时发出“hush—sh!”声;当一个人想走近住在墨丹人^①小屋中的神圣的“巫医”时,他会被告知用同样的“hush—sh!”声来抑制自己。在我们自己中间,感叹词“啦啦”转化成两种截然相反的意义,依情况或者是让说话人自己安静下来,或者是控制他自己去静听。于是我们发现,在别处,“啦啦”声有时是这种用法,有时又是另一种用法。锡兰未开化的维达人中,“iss!”声是一个表示不赞成的感叹词,这正像在古代或现代的欧洲一样。希伯来人所用的动词“shārak”——发嘘嘘声表示反对,也带有相似的意义,“他们要把他嘘出去”。但是在日本,用嘘声表示尊敬、令安静。库克船长说过,新赫布里底群岛上的土著们用像鹅一样的嘘声表示他们的赞美,卡萨利斯说巴苏陀人“嘘声是称赞的最明确的标志,正如我们的候选人为了得到大众的支持而担心它的那样,在非洲的议会中同样爱它”^②。在另一些“啦啦”声的感叹词中,还有土耳其语的“sūsā!”奥塞梯语的“ss! sos!”——“肃静!”费尔南德诺语的“sia!”——“听着!”“啐!”约鲁巴语的“sió!”——“啐!”可见这些声音远不是专属于一个语系,而是分布广泛的人类言语成分。毫无疑问,这种声音变成了像我们的动词“hush”这样结构完整的词。英语的“hush”已经变成了“安静,使人睡”的意思(用作形容词,意思是“像死一般静”),“to hush up a matter”是一种比喻说法,还有希腊语的“σῆ ζω”——“肃静,别作声!令安静”。甚至拉丁语的“silere”和哥特语的“silan”——“肃静”,似乎也有理由解释为属于安静的感叹词的“s!”的派生词。

各种梵语词典都承认,有几个词都明显地表现着它们是由感叹词派生出来的,它们是:“hōṅkāre”(hōm——做),“神秘虔诚的呼喊“hōm”声的词”和“çiçgabda”(“çiç”——声音),“嘘嘘”声。除了这些明显的结构以外,这种感叹词的成分还程度大小不等地存在于梵语的词根目录之中,这些词根,可能

① 曼丹人(Mandan):居于美国北达科他州的平原印第安人。——译注

② 凯特祖:《北美印第安人》,卷1,221、39、162页;贝利,见《伦理学会文集》卷2,318页;《约伯记》(见《旧约圣经》——译者),xxvii.23; (“shārak”这个动词,也表示用一种嘘声去呼叫,“他要把他们从地球的尽头嘘到,并且往捆着,他们将说着话来”,Is. v.26; Jer. xix.8.)奥尔科克(Alcock):《大君之首府》,卷1,394页;库克:《第二航程》,卷2,36页;卡萨利斯:《巴苏陀人》,234页。——原注

③ 哥特语(Gothic):哥特人(Gothi或Gothones)的语言。——译注



比任何其他古雅利安系语言^①的动词词根更具有代表性。在“ru”——“吼叫、哭喊、悲叹”和在“kakh”——“大笑”中，我们了解到一类简单的感叹词的派生词，它们是纯粹描摹一种声音。至于说到较难的一类，这一类把意义带进了一个新阶段，韦奇伍德先生发现了一个关于表示厌恶和反感的感叹词与一批词语有联系的有力的例子。例如“pooh! fie!”等，接着还有一大组词，其代表，在英语中为“foul”和“fiend”，^②在梵语中为动词“pūy”——“变得污浊，变成恶臭”和“piy, piy”——“谩骂，憎恨”。^③还可以举出下面的证据来证明这种理论。低级民族的语言用“pu”声来表现一种怪味；祖鲁人说，肉发“pu(inyama iti pu)”，意思是它臭了。帝汶人^④语中有“poöp”——“恶臭的”，基切人的语言有“puh, poh”——“腐败、脓”，“pohir”——“变坏，腐烂”，“puz”——“腐烂，发恶臭之物”；图皮人关于肮脏的这个词“puxi”，可以与拉丁语的“putidus”一词作比较；哥伦比亚河以“臭鼬”——“o pun-pun”命名，可以与类似的发出恶臭的动物的名称作比较，如梵语“pūtikā”——“香猫(皮)”和法语的“putois”——“臭猫(鼬类)”。由法语感叹词“fi!”构成的一些词，要不是科学院的鉴定，就已经形成长串归入语言之中了；中世纪法语中，

① 古雅利安系语言：欧洲19世纪文献中把印欧语系各族人民称为雅利安人(Arians)。从印度和波斯古文献的比较研究中推知，远古在中亚地区曾有一个自称“雅利阿”(Ārya)的部落集团。公元前2000年至前1000年间，一支南下定居印度河上溯流域，一支向西南进入波斯(今伊朗)，另一支迁入小亚细亚。自18世纪欧洲语言学界发现梵语同希腊语、拉丁语、凯尔特语、日耳曼语、斯拉夫语等有共同点之后，即根据“雅利阿”这个名词造出雅利安语一词，来概括这些相互有关的语言(通称印欧语系语言)。原始印欧语(雅利安语)是一种假设的原始印欧人的口头语言，并没有任何文字记录。学者们只是通过对原始印欧语的若干后裔语言(即上述诸语、希腊语等)进行比较研究，来推断出它的某些特征。——译注

② 这两个英文词的意思可分别为：“恶臭的”，“恶毒的人”。——译注

③ 见韦奇伍德《语言的起源》第83页。麦克斯·缪勒教授在其第二套讲义的第92页，反对那种不加区别认为语词是直接由喊声和感叹声派生出来，没有限定性词根介入的主张。关于我圈出的这个问题，他指出，拉丁语的“pus”，希腊语的“fuls”，英语的“oul”，都符合格林定律，似乎是从单独一个词根衍生出来的。圈出这一点，就产生了疑问：纯感叹声及其派生词，作为具有表达力并因此说起来活生生的声音，到底受了格林定律所说的语音变化的多大影响？这种影响不再对有充分表达力的清晰语音发生作用了，而仅仅是继承传统。因此，“p”和“f”这两个表示厌恶和反感的感叹声，出现在同一种的语支里，威尼斯和巴黎都用“puh! fi”这两个感叹声，很像在伦敦所用的。从早期雅利安语的形式追溯这组词时，必须注意，希腊并非十分完备的标准，因为它没有“f”这个字母，在此情况下，它难于为具有“p”和“f”音的语言提供规则，因而也不大可能拿它来为这类感叹声作比较精细的鉴定。——原注

④ 帝汶人(Timorise)：小巽他群岛(印尼爪哇岛以东)上的民族。——译注

“maistre fi-fi”是一个公认的清道夫专有名称,而“fi-fi”的著作至今未绝。

非常遗憾,在研究词语最早起源的生成语法语言学和追溯语言的转换变化的历史语言学之间,至今还有很大的间隔。这两门分支学科紧密地结合起来,则语言科学就将大有收益,正像二者所涉及的这两种过程一样,它们是从语言的最早时期以后就有亲密关系并一起发展的。格林和施普^①的巨大贡献,就是查证出我们印欧语系各种语言都具有早期雅利安语的形式,现在他们这个学派的历史语言学家们,在论据的充足和论述的严谨方面,已经占有很大的优势。同时,很明显,自德·布罗斯往前的生成语言学家们的观点,体现了一种声音的本质,而所搜集的关于情感词语和其他直接表现感情的词语的大量证据,是最有价值的论证材料。但是,在解决这种构词法的细节时,必须记住,没有一个语言学部门把奥古斯丁(Augustine)对于他那个时代的语源学家们的尖刻评论揭示出来,他的评论就是:像解梦一样,每个人是按照自己的想像来设定词的派生的。(Ut somniorum interpretatio ita verborum origo pro cuiusque ingenio praedicatur.)

① 施普(Franz Bopp, 1791—1867):德国语言学家,比较语言学的奠基人。1821—1864年任柏林大学教授。著有《重语语法》、《梵语词汇》、《印欧语比较语法》等书,并研究了凯尔特语、高加索语、马来-波利尼西亚语、阿尔巴尼亚语及其他语言。——译注

第六章

情感语言和模拟语言(续)



模仿词——用声音命名的人类行为——动物的名称来自模仿它们的叫声,等等——乐器——声音的再现——词语改变声音使之适合意义——重复——元音的分度表示距离和差别——儿童的语言——象声词与表意词同样有联系——语言是低层文化的原始产物

从语言的最早时期到我们今天,人们不可能从未意识到他们的一些词语来源于模仿大家都听到的普通声音。例如,在我们现代的英语里,模仿的成果就很明显。苍蝇“buzz”(嗡嗡),蜜蜂“hum”(嗡嗡),蛇“hiss”(咝咝),爆竹或啤酒开瓶的 pops(嘭),加农炮或麻鹁鸟^①的 booms(隆隆)。在世界各种语言中,表示动物的词和表示乐器的词,听起来常常是动物叫声和乐器音调的简单模仿。如鸛胜鸟名为“hoopoe”,树懒名为“ai-ai”,鸚鵡名为“kaka”,东方人名为“tom-tom”的是一种鼓,非洲人名为“ulule”的是一种长笛,萨摩亚人名为“khorg-bong”的是一种木制的手风琴,诸如此类的词还有很多。但是,这些明显的例子要表现模仿在语言发展中的作用还是远远不够的。实际上,它们构成了进入一个语言学领域的简易入口,这个语言学领域像是很难进一步深入地进行研究。

在世界现行的语言中,我们看到了前人的研究成果,其内容似乎有如下述。男人模仿自己的情感发声或感叹声,动物的叫声,乐器的音调,喊叫声,号哭声,跺脚声,破裂声,撕裂声,敲击声以及其他的声,这些声音整天进入他们的耳内。毫无疑问,许多流行词都源自对这些声音的模仿。但是,我

① 麻鹁鸟(bittern):为栖居在沼泽地的一种鸟,以“隆隆”的奇特叫声而著名。——译注



们发现,这些词在应用中常常发生很大差异,人们不全承认它们源于固有的声音。首先,男人的嗓音是他所听到的多数声音的粗略的复制品。男人所能发的元音,在他们的语音范围之内与自然界的聲音相比是非常有限的;他所能发出的辅音虽然较多,但若用来模仿自然界的聲音却无用处。况且,他的声音在应用中也仅仅使■了它的不完善的模仿能力的一部分。因为每种语言为了其自身的便利而将它局限在元音和辅音的少数结构之内,而模仿的声音也要适合这种元音和辅音,于是,模仿的声音就变成了定型的语音清晰的词而更进一步失去了模仿的准确性。没有一类词比单纯的声音模仿词更能看出完全的模仿起源。■普通字母记录这些声音,在某种程度上是成功的,在某种程度上又是失败的。这一点,从下面的少数例子中就可以看出。例如,澳大利亚人用“toop”一词模仿矛或子弹的冲击声;祖鲁人打破葫芦时就说“boo”;克伦人在悲号的风声中听见了死人的■然而过的幽灵的叫声:“re, re, ro, ro”;古代旅行家彼德罗·德德拉·瓦尔(Pietro della Valle)曾经说过波斯王讥笑帖木儿(Timur, 1336—1405)及其■■人,连同他们那“ter ter”响的箭;某些佛教的信奉邪说的人坚持认为水是活着的,因为当它煮沸时,它就说“chichitá chitichita”,水是有生命力的一种征兆,引起了是喝冷水还是喝热水的许多理论性的辩论。■后,象声词要进入一种语言的基本词,必须遵循语言的变化规律,其中包括语音的转变、组合、衰减和残缺,甚至越来越多地失去它的本来形态。举一个简单的例子。法语的“huer”——“呼喊”(威尔士语“hwa”)可■是一个正确模仿的动词,但■当它传到现代英语中时,它就成了“hue”或“cry”(大喊大叫),我们改变了元音的发音,破坏了这种叫喊声的全部模仿性。现在,对于语言创造者们来说,所有这一切不过是无足轻重的小事,他们仅仅要求词语表达出公认的思想。■毫无疑问,在人们已经通过实践找到满足此项要求的体系之内,经过反复试用,上述的要求是达到了。但是,对于现代的语言学家来说,他们企图逆向解决问题,即顺词逆行追溯原始的模仿声音,其困难是最不易克服的。这不仅仅■因为成千的词语确实来自这种模仿,由于逐次的变化,现在可■已经完全失掉了它们那可靠的历史轨迹。材料如此缺乏还只是个小小小的不幸,远为困难的是,这条追溯之路■要排除无数错误的结论,而这些错误的结论,表面看来,完全像另外一些我们所知道的历史上正确的结论那样真实。有一件事■是清楚的,语言学家们并没有采取粗暴的方法,在语言词汇中冒冒失失地对一些词是否来自一种模仿声音的间接应用而加以解释。这种企图信赖自己的辨别力的



模仿论倡导者,在对这一问题的判定上,确实承担了一项冒险的任务。因为事实上,他是在放任和驱使自已,直到变成瞎干。他们的想像始终暗示他们:他们的意见就好像是发现了真相,又像是个证人的证言,解答了他自己一方的辩护人的问题。他的解答是真诚的,却带有我们所知道的偏见。语言学的分类大都要归功于德·布罗斯,而布罗斯就是这样。不能说他有一只对自然声音感觉灵敏的耳朵,这自然的声音必须以字母语言明确地说给他,因为他能够听出洞坑“σκάπτω”——“挖掘”的“sk”声,坚硬物的“无情”的“cal”声,一件物体在另外两件物体之间“贯通”时的“tr”的插入声。在研究中是那么容易使人走上空想的歧途,所以应当尽量不遗余力地去获得没有偏见的证据。很幸运,偶然得到一些证据的原始资料,经过全面的研究,将会得出模仿词的理论,这种理论十分确切地接近于在任何其他广泛的语言学问题中已经获得的理论。把相距遥远的许多语言在其基本体系和材料方面以及它们的一致性方面进行比较,则那种疑问词只用来来自类似声音暗示的类似词语结构来加以说明。我们得到了若干组词,它们的模仿性是值得怀疑的。这些词组在这里可以认作是根据一种简单的模仿词的一般原则构成的,它们与其所模仿来的特定的声音有直接联系。但是,对它们的检验,在很大的程度上发现了这样一些词语,其中观念同声音模仿的联系的表现是很少的。这件事,最后就出现了一个更加深远而困难的问题,即在多大程度上,声音的模仿是世界词汇总量中大量词产生的最初动因,在词汇的声音和意义之间没有出现直接联系。

伴随声音来表示人类动作的词,形成了非常而易懂的一类。在相距遥远而区别极大的语言中,我们发现了像“pu, puf, bu, buf, fu, fuf”这样的形式,它们在应用中具有“puffing, fuffing”(噗的一吹〔嘤〕)的意思,或者吹气;马来语的“puput”,汤加语的“buhī”,毛利语的“pupui”,澳大利亚语的“bobun, bwa - bun”,加拉语的“bufa, afufa”,祖鲁语的“futa, pungu, pupuza”(“fu, pu”,用作富于表情的小品词),基切语的“puba”,奇楚亚语^①的“puhuni”,图皮语的“ypeū”,芬兰语的“puhkia”,希伯来语的“puach”,丹麦语的“puste”,立陶宛语的“pūciu”以及许许多多其他的语言。^②在这里,除了语法上的附加语以外,

① 奇楚亚语:居于秘鲁、厄瓜多尔、玻利维亚等地一民族的语言。——译注

② 姆蓬盖语的“pujina”,巴苏陀语(Basuto)的“faka”,加勒比语(Carib)的“phoubie”,阿拉瓦克语(Arawak)的“appūdon”(ignem sufflare)。另外的一些例子见布奇伍德《语言的起源》,83页。——原注

语义要点在模仿音节之中。当野蛮人看到欧洲人的滑膛枪时,他们就以“pu”这种声音给它命名,这个名字不仅描述了爆响声,而且也描述了硝烟从枪口中喷出的声音“puff”。社会群岛的岛民们,最初想像是白人对着枪膛吹气,因而他们就把枪叫作“pupuhi”,是由动词“puhi”——“吹”而来;新西兰人则更简单地把它叫作“pu”。这样,南非的阿马科萨人叫它作“umpu”,来自模仿声“pu!”美洲西北部的奇努克·贾贡人^①■短语“namook poo”(做“poo”音)做动词“射击”,把六枝枪膛的左轮手枪叫作“tohum poo”,亦即六声“boo”。当一个欧洲人用“puff”(吹)这个词来表示步枪射击时,他只■谈到烟吹了出来,正像他似乎说风“puff”(吹),或者甚至说一个“powder - puff”(粉扑),一个“puff - ball”(马勃[菌]);当一把手枪在德语口语中称作一把“puffer”时,这个词的意思是火柴,它在法语隐语中用“soufflant”来表示。可以时常这样设想,“puff”模仿的是实际的声音,是枪的砰砰射击声。这就明显地表示,极为不同的词可以模仿同一种声音,但这是一种误解^②。枪的名称来源于吹气的观念,这与下面词语的来源一致。相当无声的喷管鸟枪,尤卡坦印第安人^③称作“pub”,南美洲的奇基托人^④称作“pucuna”,科卡马人^⑤则称作“puna”。观察一下包含有“吹”这类动词的语言词语,就会很容易发现与此有明显联系的其他词语,它们表现了或多或少不同的观念。例如澳大利亚语的“poo-yu, puyu”——“抽烟,烟雾”;奇楚亚语的“pubucuni”——“点火”,“punquini”——“膨胀”,“puyu, puhuyu”——“烟云”;毛利语的“puku”——“喷气”,“puka”——“膨胀”;图皮语的“púpá, pupúre”——“沸腾”;盖拉语的“bube”——“风”,“bubiza”——“风吹得凉了”;卡努里语^⑥的“fungin”(词根为“fu”)——“吹,膨胀”,“furúdu”——“一个塞满的簋子或长枕”,等等,“bubute”——“手拉风箱”(“bubute fungin”——“我拉风箱”);祖鲁语的(去掉前缀的)“puku, pukupu”——“起泡沫,泡沫”,因而“pukupuku”就是“轻浮浅薄的家伙”,“pupuma”——“起泡,沸腾”,“fu”——“一片云”,“fumfu”——“像高高的草丛

① 奇努克·贾贡人(Chinook Jargon):为美国奇努克人(Chinook)的一支。——译注

② 见奇伍德:《墨语源词典》,导言,8页。——原注

③ 尤卡坦印第安人(the Indians of Yucatan):指居于墨西哥、危地马拉、伯利兹的一支印第安人,也称玛雅人。——译注

④ 奇基托人(Chiquitos):南美印第安人的一支。——译注

⑤ 科卡马人(Cocamae):秘鲁的一支印第安人。——译注

⑥ 卡努里语(kanuri):西非卡努里族的语言。——译注



在风中摆动”，因而“fufuta”——“弄乱，使混乱”，“futo”——“下面”，“fuba”——“胸膛，箱柜”，于是就象征性地表现“胸怀，良心”。

属于闭唇音的一组词，如“mum, mumming, mumble”，是属于欧洲语言许多形式之中的词语^①，这在低级民族中同样产生出来：维伊语^②的“mumu”——“哑的”；姆蓬圭语^③的“imamu”——“哑的”；祖鲁语的“momata”（来自moma，意思是动嘴咕嘟咕嘟地说）——“动嘴或嘴唇”，“mumata”——“像含满口水一样地闭上双唇”，“mumuta, mumuza”——“吃满口小麦，闭拢嘴唇”；塔希提语的“mamu”——“使安静”，“omumu”——“咕啾”；斐济语的“nomo, nomo-nomo”——“使安静”；智利语的“flomu”——“使安静”；基切语的“mem”——“哑巴”，因而“memer”就是“使变哑”；奇楚亚语的“amu”——“哑的，寂静的”，“amullini”——“口里说什么”，“amullayacuni simicta”——“嘀咕，嘟囔”。这种词组，用梵语表述的，如“t'hāt'hā”——“口吐的声音”；波斯语的“thu kerdan”（发生thu）——“口吐”；希腊语的“πρω”可以和下列的词语作比较：奇努克语的“mamook toh, tooh（发生 toh, tooh），智利语的“tucātun”（发生 tuc），塔希提语的“tutua”，盖拉语的“twu”，约鲁巴语的“tu”。在梵语的动词词根中，就其模仿的性质来说，没有比“kshu”——“打喷嚏”更为清楚的了。下面的类似形式出自南美洲：智利语的“echiun”，奇楚亚语的“schini”，以及巴西诸部落的各种语言：“techa - ai, haitschu, atchian, natschun, aritchune”，等等。另一个模仿动词在苏里南^④的黑人英语方言中表现得非常充分，“njam”——“吃”（发“nyam”音），“njam - njam”——“食物”（“en hem njanjam ben de sprinkhan nanga boesi - honi”——“他的肉食是蝗虫和野蜜蜂”）。在澳大利亚语中，模仿动词“吃”再现为“g'nam - ang”。在非洲，苏苏人^⑤的语言有“nimnim”——“品尝”，在祖鲁语中看到了一种类似的形态：“nambita”——“吃或品尝之后咂咂嘴”，由此引申出“有鉴赏力的，心情愉快的”。这是一个由单纯模仿声音转变为表达思想感情的绝妙的例子。它同在雅卡玛语^⑥中幼儿的谈话或对宠爱的

① 见韦奇伍德：《英语语源词典》，见 v.《演剧》，等等。——原注

② 维伊语（Vei）：西非利比里亚境内维伊人的语言。——译注

③ 姆蓬圭语（Mpongwe）：是加蓬境内姆蓬圭人使用的语言，属西北班图语族。——译注

④ 苏里南：南美国家，以苏里南人（Surinamese）荷兰人为多，还有犹太人、印度人、华人、爪哇人等杂居。——译注

⑤ 苏苏人（Susu）：居于几内亚利比里亚。苏苏人使用的语言，属于曼德语族（Mande）。——译注

⑥ 雅卡玛语（Yakama）：为美国境内的一支印第安人的语言。——译注

动物谈话里的模仿方式相一致,雅卡玛语对幼儿和宠爱的动物把动词“爱”说成“nem-no-sha”(使“nem-no”)。在文明程度较高的国家,这些形式通常限制在婴儿语言范围之内。中国儿童的“吃”这个词是“nam”;在英国的托儿所中,“nim”一词表示的是同样的意思;瑞典语^①词典中甚至承认了“nam-nam”——“(好吃的东西)—Li,少量”。

至于由模仿动物的啼叫或叫喊声而得出的动物名称,在下列的每一种语言中都可以遇到:从澳大利亚语的“twonk”——“蛙”,雅卡玛语的“rol-rol”——“云雀”,到科普特语^②的“eeið”——“驴”,汉语的“maou”——“猫”,以及英语的“cuckoo”——“杜鹃”和“peewit”——“红嘴鸥”。它们构成的基本原理已为世人所公认。对它们更进一步的语言学的关注点,多半转移到了以下各方面:相对应的一些词是如何在相距遥远的地区独自形成的;这些词,如何由模仿动物的名称或它们惯常的声音,通过其特性的暗示而转化为表达一些新的思想观念的词。梵语的“kāka”(乌鸦)名称,再现于不列颠哥伦比亚,成为类似于乌鸦的一种鸟的名称:“kah-kah”。澳大利亚土著称苍蝇为“bumberoo”,傣语的“bambharāli”——“苍蝇”;希腊语的“βομ-βήλας”,像我们英语的“bumble-bee”——“野蜂”。类似“tse-tse”——“蝇”的名称,令非洲的旅行者们感到恐怖的是“ntsintsi”,这是巴苏陀人称呼“苍蝇”的词,他们常常用一种简单的隐喻来表现一种“寄生虫”的观念。H.W.贝茨先生的记述就“toucan”(巨嘴鸟)是否由它的叫声而得出名称的问题向生物学家们提出质疑。他说巨嘴鸟的响亮、尖锐、狂吠式的叫声,有点“模模糊糊像‘tocáno, tocáno’,这是同一种类鸟的印第安语名称”。假如这样,我们就能探究出象声词转入非常新的意义的过程。看来好像是这种鸟的巨大的喙暗示了某一生有大鼻子的印第安人部落,这个部落因此就叫作“Tucanos”(图卡诺斯人部落)。③公鸡(cock)在西班牙的幼儿语言中“quiquiriqui”。在各种不同的语言中,以各种不同的方式模仿它的鸣叫声,因而产生了一长串的公鸡名称。在约鲁巴语中,它称为“koklo”,在伊博语^④中称为“okoko, akoka”,在祖鲁语中为“kuku”,在芬兰语中为“kukko”,在梵语中为“kukkuta”等。在《亚吠陀》经解合

① 瑞典语:属印欧语系日耳曼语族斯堪的纳维亚语支。——译注

② 科普特语(Coptic):古埃及人的后裔使用的语言,属闪-含语系含语族的埃及语支,现已消亡。——译注

③ 贝茨(H.W. Bates):《亚马逊河的自然学家》(Naturalist on the Amazon),第2版,404页。——原注

④ 伊博语(Ibo):居于印度尼西亚的伊博人的语言,属马来-波利尼西亚语系。——译注

刊^①中也以一种非常奇妙的方式提到了公鸡,其名称完全是模仿它的鸣叫声。但是,古代的波斯人好像对他们的这种圣鸟心怀不敬,是它把人们从熟睡中唤醒,叫他们去好好地思考、说话和工作——

唤作帕若达尔斯(Parôdars)的鸟啊,
噢,神圣的琐罗亚斯德;
因为它聒噪,“kabrkatas”,人们这样称它。^②

公鸡的啼叫(马来语“käluruk, kukuk”)又被作为时间点的标志,“cockcrow”(雄鸡报晓)。源于这样模仿公鸡啼鸣的另一些词,已经奇妙地变成了另外的意义:古代法语的“cocart”——“自夸的”,现代法语的“coquet”——“像公鸡一样趾高气扬地走,卖弄风情,一个花花公子”,“cocarde”——“帽上的花结”(由于它像公鸡的鸡冠)。最好的例子之一是“coquelicot”,由于同样的原因而起给野生罂粟的名称,在兰古多克语^③中甚至更为明显,在那里,“cacaraca”有两重意思:公鸡啼和罂粟花。在一些语言中,母鸡也有一个和公鸡相对应的名称。如在库萨语(Kussa)中,“kukuduna”是“公鸡”,“kukukasi”是“母鸡”;在埃维语^④中,“koklo - tsu”是“公鸡”,“koklo - no”是“母鸡”,而母鸡的咯咯叫声(因此,在瑞士语中,母鸡就称作“gugel, giiggel”)就变成了语言中表示妇女的空虚无聊的饶舌和瞎扯的字眼:“caquet, caqueter, gackern”。极为不同的动物的声音大都不仅表示动物的名称,而且词义似乎也有引申。意大利语的“cicala”^⑤,衍生出了以“cicalar”为代表的一组词,表示“喋喋不休地讲话,喋喋不休地说,无聊地说”。“pigeon”(鸽子)是这类词的一个好例子,它表示声音和意义两方面。拉丁语的“pipio”,意大利语的“pippione, piccione, pigione”,现代希腊语的“πιπι vov”,法语的“pipion(旧), pigeon”,它们都是派生于鸽子的“peep”(咕咕叫声)。拉丁语的“pipire”,意大利语的“pipiare, pigiolare”,现代希腊语的“πιπι xlv ζw”,意思是“喋喋不休地讲话”。作为一种平易的臆喻,“pigeon”(鸽子)变成了意思为“一个容易受骗的傻小伙”,“to pigeon”——

① 《圣吠陀》经解合刊(Zend-Avesta):《圣吠陀》是古波斯祆教经典。——译注

② 《圣吠陀》,Farg. xviii. 34—35。——原注

③ 兰古多克语(Languedoc):苏丹的一种语言。——译注

④ 埃维语(Ewea):居于加纳和多哥境内的民族使用的语言,属几内亚语族。——译注

⑤ 英语为“cicada”,意思是“蝉”。——译注



“欺骗”，意大利语的“pipione”——“容易受骗的傻瓜，一个容易上当受骗的人”。韦奇伍德先生指出，在完全不同的各语族中，都有一个有趣的类似衍生方式，马扎尔语^①的“pipegni, pipelni”——“咕咕叫或吱吱叫”，“pipe, pipők”——“一只小鸡，小鹅”，“pipe-ember (懦夫)”——“一个容易受骗上当的小家伙，蠢材”^②。希腊语的“βός”，拉丁语的“bos”，威尔士语^③的“bu”，都源自公牛的哞声或哞声，就像北方人呼唤牛那样，这还须多加讨论。鲍普有一个奢望，把梵语的答案作为整个印欧语的类型。梵语的“go”，古代德语的“chuo”，英语的“cow”（母牛），他根据一种由唇音到唇音变化的勉强而奇怪的假设，把这些词联系了起来。^④不管怎样，直接源自声音的词，是受到其他语言喜爱的，如交趾支那语的“bo”，霍屯督语^⑤的“bou”。在一条西班牙人依照牛的本性谈论牛的谚语中，牛几乎是回答了它自己：“Habló el buey, y dijo bu!”——“牛说了话，它说的是哞!”

带有模仿声音名称的乐器是下面这些：“shee-shee-quoi”，这是红色印第安人医生的神秘串铃；这一模仿词再现于达里恩印第安语^⑥中，为“shak-shak”，在阿拉瓦克人^⑦语言中为“shook-shook”，奇努克语为“shugh”（因而“shugh-opoots”——“串铃尾”也就是“响尾蛇”）；鼓，在豪萨人^⑧语言中为“ganga”，在约鲁巴人中为“gaṅgaṅ”，盖拉人称为“gunguma”，在东方有它的类似词：“gong”——“铃”，雅卡玛人（北美）称为“kwa-lal-kwa-lal”，雅洛夫人（西非）称为“wal-wal”，俄罗斯人称为“kolokol”。喇叭的声音在英国的托儿所中被模仿为“toot-toot”（嘟嘟），它又转用来表示“公共汽车”，因为它以喇叭作信号；和托儿所词语同类的词有：秘鲁语称“海螺号”为“pututu”，哥特语的

① 马扎尔语 (Magyar): 属于匈牙利境内马扎尔人使用的语言，属乌拉尔语系马戈尔语支。——译注

② 韦奇伍德:《英语源流词典》，见 v. “鸽子”；Dix: *Etym. Wörterb.* s. v. piccione。——原注

③ 威尔士语 (Welsh): 属印欧语系凯尔特语族不列颠语支。——译注

④ Bopp: *Gloss. Sanscr.* s. v. go. 见 Pott: *Wurzel-Wörterb. der Indo-Germ. Spr.* s. v. gu, *Zählmethode*, p. 227。——原注

⑤ 霍屯督语 (Hottentots): 霍屯督人使用的语言，属科伊桑语族。——译注

⑥ 牛的叫声，也是牛的名称。——译注

⑦ 达里恩印第安语 (Darien Indian): 居于巴拿马的一支印第安人的语言。——译注

⑧ 阿拉瓦克人 (Arawaks): 拉丁美洲印第安人的一支。主要分布在委内瑞拉西部、哥伦比亚、秘鲁东部、巴西西部、圭亚那沿海、玻利维亚、苏里南以及阿根廷等地，属蒙古人种印第安类型。信奉天主教，但仍保留万物有灵观和图腾信仰。——译注

⑨ 豪萨人 (Hausa): 居于西非豪萨地区的土著居民。——译注

“thuthaurn”(thut——号角),甚至在哥特语的《圣经》中谈到上帝审判日的最后的喇叭时也应用了:“In spēdistin thuthaúrma. thuthaúrmeith auk jah daúthans ustandand.”(I Cor. xv. 52)。如此之多的模仿词,当它们全面地进入语言之中时,都要发生语音的变化,同时,原始声音的意义丧失了。这些变化,我们可以从英语的“tabor”(手鼓)一词中看到。这个词,我们不会承认它是一个完全的象声词,也不会注意到它是法语中的“tabour”。一个以“tambour”为形式的词,显然是属于一组关于鼓的词,是从一种很小的格格响的阿拉伯的“tubl”扩展到印度的“dundhubi”和“tombe”,这是奠基人^①用挖空的圆木做成的鼓。相同的一组词,表明这些模仿词已转而指那些与该种乐器相似但却与乐器的声音本身毫无关系的器物了。少数谈到“tambour-work”(圆堡工事)的人和更少谈到脚凳即“tabouret”的人,会把这两个词同鼓的声音联系起来,然而它们的联系还是十分清楚的。当象声词和表意词这两类词的变化过程一起进行时,一方面,象声词改变了它的原始声音,另一方面,它的意义也转变为另外的事物,其结果不久将留给语言学去分析,但若不采用现有的历史证据,就会无能为力。例如,英语的“pipe”(笛)这个词,抛开我们赋予它的独特的发音不说,我们可以往后引证它的中世纪的拉丁语或法语的发音:“pi-pa, pipe”。在我们前面有一个显然模仿声音而命名的乐器名称,这个名称源自一种类似的声音,这种声音常用来表现小鸡的唧唧叫声。拉丁语的“pipire”,英语的“to peep”(唧唧地叫),正如《以赛亚书》所说:“寻找……‘peep’(唧唧叫)的男巫看嘴咕咕的男巫。”阿尔衮琴印第安人也根据“pib”(带语法后缀)这个音构成了他们本地的长笛的名称:“pib-e-gwun”。这正如“tuba, tubus”——“喇叭”(它本身非常像是一个模仿词)可以作为任何一类“tube”(管乐器)的名称一样,“pipe”一词也已经由乐器转而表示它最初所属的东西,并且用来记述各种各样的管子:煤气管、水管和普通的管子。这种情况在意义的转变中是并不少见的,与其说是例外,倒不如说是惯例。“chibouk”本来是中亚牧人的长烟袋或长笛。“calumet”在独具特色的红印第安人语言中通常是包含有战斧和鹿皮靴这两种并列的含义。这个词,是诺曼底方言中牧羊人的一种长烟袋(拉丁语“calamus”)的名称,与书面法语的“chalumeau”(芦笛)相一致。■为正如雅克·卡蒂埃(Jacques Cartier)所记述的,当加拿大早期殖民者看到印第安人“用像管子那样一段中空的石头或木

① 奠基人(Mokia);居于美国的印第安人的一支。——译注



头”表演出了不可思议的烟的效果时,他们只是给了这种当地的烟斗一个比拟性的法语乐器的名称。像英语“pipe”(烟斗)一词现在声音和意义的变化,很可能已经在上百种语言中持续进行,在这一点上我们没有可资凭借的证据去循迹溯源,我们大概也永远不可能得到这种证据。但是,我们虽然对这种变化知道得如此之少,我们也不得不公平地对待这种声音的模仿,因为它是一种客观真实存在的过程。我们能够提供无限大量的关于事物和动作的词语,这些事物和动作同其声音之间已经完全没有了必然的联系。词语变化的线索已经丧失,结果是只剩下了一个词干,令语言学家们失望,但是或许这些词语仍然是按照人的实际应用而变化的,因为人们只简单地想要认出它所表征的公认的意义。

东方人声称“tomtom”(锣)是从纯粹模仿它那锣的声音而得名的,这似乎无可争议。但是,当我们注意到在各种不同的语言中,敲击发出回声的物体都是用下面这样一些词来表示的时候,如“tum, tumb, tump, tup”,就像爪哇语的“tumbuk”,科普特语的“tmno”——“捣钵”,我们就会比起最初看到这些词语时更加承认了它们的意义,这一点变得明显了。在马来语中,“timpa, tampa”——“敲出,铁锤,铁工厂”,在奇努克·贾贡语中,“tum-tum”是“心脏”,把同样的声音与英语的词“water”(水)结合在一起,便为“waterfall”(瀑布)造出了一个名称:“tum-walta”。东非的盖拉人声称,打一记耳光,对他们来说似乎是制造了一种像“tub”的声响,因而他们把这种声音称作“tubdjeda”,意思是“说 tub”。在图拉语中,“tum”是“打”,因而“tuntu”是“工人,特别是一个从事敲打的人,一个铁匠”。为了有助于说明问题,我们看看另外一个模仿词:“bufa”——“吹气”,盖拉人能够全部用模仿词造句:“tuntun bufa bufi”——“铁匠吹风”,犹如一个英国儿童所说“the tumtum puffs the puffer”(铁匠吹风箱)。这类模仿的声音似乎都来自雅利安语的动词词根,如梵语中的“tup, tubh”——“重击,敲打”;同样,希腊语的“tup, tump”也有“打击,(砰地)重击”的意思,还有这样的例子:“Τύμπανον, tympanum”(鼓膜)——“鼓声或咚咚”。再者,动词“crack”(破裂)在现代英语中已经变成了语言所保持的词根。对打碎的声音的纯粹模仿变成了一个打碎的动词。当我们谈到一只打破的杯子或损坏了名誉时,不会想到对声音的模仿,但是我们还能用上述的方法去使用德语的“krachen”或法语的“craquer”,因为它们还没有发展出像我们英语所具有的那种意义,它们仍然停留在其纯粹模仿的阶段。有两个相对应的表示“绷”的梵语词:“kra-kara, kra-kacha”,这就是说,“制作‘kra’



声音,发‘kru’声音”。应当注意所有处于模仿声音表达阶段的词语,它们是调查研究中特别有价值的证据。因为无论有什么样的疑问,但对于那些确实来自模仿声音的其他词语来说,都自然会是没有任何问题的。除此之外,在另一些语族中,还有由类似的声音发展成为模仿词的证据,如达荷美语的“kra-kra”——“更夫的梆子”;格雷博语的“grikā”——“锯”(名词);阿伊努语的“chacha”——“锯”(动词);马来语的“graji”——“锯”(名词),“karat”——“咬牙切齿”,“karot”——“发出嘎嘎的响声”;哥特语的“khrij”——“咬牙切齿”,“khrajrej”——“摩擦”。在对盖拉语的“cacakdjeda”一词亦即“说 cacak”,“敲破,格格声”的描述中,提供了另一种模仿形式。与上述一词的声音相一致,整个秘鲁词族的词根好像是喉音“cca”,这是发自喉头深后部的音,“ceallani”——“打破”,“ccatatani”——“咬牙切齿”,“ccachiy”——“雷”,表现“雷雨”的词是“ccaccacchahay”,这个词较之欧洲词语如“thunder-clap”(霹雳)、“donner-klap”(雷电)更能传达出模仿的过程。在毛利语中,“pata”是“如水滴、雨滴的‘吧嗒’声”。满语描述果实从树上落地的声音是“pata pata”(印度斯坦语是“bhadbhad”)。这就像我们英语的“pat”(轻拍声)一词,我们也会以同样的方式说果实“pattering”(吧嗒吧嗒地)落下。同样,法语的“patatra”一词也被认为是模仿物体落地时的声音。哥特语的“potpt”一词是“落”,澳大利亚语的“badbadin”(或“patpatin”)译成书面英语几乎就是“pitpatting”(劈劈啪啪)。这些语言在姿势上都不是雅利安语,难道我们还须把模仿的起源归之于梵语的动词词根“pat”——“降落”吗?

要想能够透彻了解语言的产生原理而不致陷入难解的问题之中,我们就没有必要在这里讨论错综复杂的细节问题。应不断强调的要点是,假如把声音转变为意义的显著性质合理地概括为理论,那么,它是否就可以确实有资格来解释个别现象呢?综观世界各种语汇,大多数语言的词汇都有其显著的相似性,或者到处都有其类似结构的一致性,据此,可以提出一个大家容易接受的供考虑的关于模仿的主张。一些语言,如阿兹特克语或莫霍克语提供了少数几个例子,但在其他方面,例子就非常之多。以澳大利亚语的情况为例,“walle”——“哀号”,“bung-bung-ween”——“起暴风雨,吵闹,像在争吵”,“wirri, bwirri”——“土著扔棍棒”。表面上,这些词是根据物体通过空气“呼呼的或旋转的声音”(whir)而发音的;“kurarriti”——“嗡嗡叫,嘎嘎地叫”;“kuriruririri”——“绕着,难理解的”等;“pitata”——“漏击,像雨猛降”,“pitapitata”——“敲击”,“wiiti”——“笑,欢乐”——正如在我们自己的“托特

纳姆^①的变态痴人”中:

“我们将是!”图布说,并且笑,

“一个痴人啊!”

不列颠哥伦比亚的所谓奇努克·贾贡语,是一种充满模仿词的语言。这种语言,有时从当地印第安人语言中选取,有时又尽量把白人语汇同印第安语即刻结合起来而创造出另一种都能明白的语言。其中最好的例子就是:“hóh-hoh”——“咳嗽”,“kó-ko”——“敲打”,“kwa-lal-kwa-lal”——“骑马奔跑”,“muck-a-muck”——“吃”,“chak-chak”——“无鹰”(由其尖叫声而来),“mamook tsish(使 tsish)”——“在磨石上磨锐利”。麦克斯·缪勒教授曾经指出过,在文明语言中,吹灭蜡烛时发出的特有的声音不是受人喜爱的声音。但是,在这里似乎应当承认,词典的编辑者以“mamook poh”(发出 poh 声)作为奇努克人“如对一些蜡烛般地吹灭或扑灭”的词语,这无疑是最好的。在最近的七八年内,这种贾贡语大部分有了新的发展,但是,它的模仿词与世界上那些较为普通的和早已确定的语言在本质上没有区别。例如,在巴西的部落中出现有图皮语的“cororóng, cururuc”——“打鼾”(与哥特语的“kherkher”,奇利亚语的“ccorcuni[ccor]”相比较),从中可以看出这种打鼾的模仿词在卡拉雅印第安语^②中或许可以表示“睡觉”,如“arourou-cré”那样,除此之外,还有这个与之相关的观念“夜晚”,“roou”。再者,皮门特拉语^③的“e-baung”——“打伤,敲打”,可与约鲁巴语的“gba”——“拍”,“gbā”(gbang)——“大声地弄响,咚地敲”,等相比较。在非洲的语言中,祖鲁语的模仿似乎特别丰富。例如,“bibiza”——“像儿童那样滴口水,说胡语”(与英语的“围嘴”);“babala”——“较大的野羚羊”(由雌性羚羊的咩咩叫声而来);“boba”——“哑哑学语,喋喋不休地说,喧闹的”;“bobi”——“哑哑学语的婴儿”;“bobni”——“画眉鸟”(bo! bo! 的叫声可与美洲的“bobolink”(食米鸟)相比较);“bomboloza”——“饥肠辘辘,肠■抱怨”;“bubula”——“像蜜蜂一样地嗡

① 托特纳姆(Tottenham):英格兰米德尔塞克斯的托特纳姆市。——译注

② 卡拉雅印第安语(Caraíba Indians):居于巴西的一支印第安人卡拉雅人的语言。——译注

③ 皮门特拉语(Pimenteira):是皮门特拉人的语言。皮门特拉人是居住在巴西皮奥伊州的印第安人部落,现居于皮奥伊河源头与伯南布哥内地之间。——译注



嗡嗡叫”；“bubulela”——“一大群蜂围着人嗡嗡叫”；“bubuluza”——“发出狂暴的声音，如前扑的熊或沸腾的壶”。从一种野蛮人语言的一种词典的词首字母下采取来的这些例子，可以提供这样一种观念：在文化发展较低水平的部族的语言中，有相当数量与现时的问题有关的证据。

为了现时的目的，举出一系列模仿声音类的词似乎是完全可以追溯的，最强有力和最容易处理的证据，自然能在这些直接描述声音或产生声音的词中发现。例如，关于动物的叫声和名称的词，关于以声音伴随动作的词，以及对声音有影响的用具和物体。如作进一步的研究，从作为语法和语音调节对象的修饰成分和附加成分中分离出声音类型或词根，这些证据就会变得越来越必不可少。这些证据将有助于提供一个关于这个模仿声音问题的范围和错综复杂性的观点。浏览一种欧洲语言中的一组词，并注意一下那个词源的网络系统，这个网络系统包纳了德语的“klapf”一词，在格林的编纂的德语词典中，“klappen, klippen, klopfen, klaffen, klimpern, klampern, klateren, kloteren, klitteren, klatzen, klacken”，等等，可以与其他语言中的同类形式相匹配。暂且不去考虑语法的屈折变化，这属于现存的课题，即要注意人在语言方面的模仿才能是绝对不能局限在直接模仿声音并将其形诸文字的范围之内的。可以利用无论以何种方式产生的现成的词，把它们加以改造和使之适应，以创造出适合其意义的声调，并把大量这种改编过的最难分解的词源源不断地输入词典，这些词既不完全来自词源的，又不完全来自模仿的，而是两者都有。现在还保留着的词语，可以说是同样的结构，多半是依照声音、确切意义、持续时间、规模的变化而拼成的，一组模仿词或多或少跟最终所要显示的内容相关，如“crick”（痉挛），“creak”（嘎吱吱吱声），“crack”（啪的一声），“crash”（哗啦啦倒塌），“crush”（压碎），“crunch”（嘎吱嘎吱地咀嚼），“craunch”（嘎吱嘎吱地踩过），“scrunch”（嘎吱嘎吱地碾过），“scraunch”（同上）。完全依照并不可行，因为一个词要经受这样模仿的和象征的改变，它必须像下述这样，直接模仿它的原始声音。例如，还有什么声音能比老式加农炮以射出葡萄弹的声音——“patterero”作为名字更好的模仿呢？然而这个词的词源出现在西班牙语中的形式是“pedrero”，在法语中的形式是“perrier”。它的意思仅仅是一个投石的器械（piedra, pieere），而且当西班牙语的这个词传入英国时，人们模仿的才能又抓住并把它仅仅转化为一个显而易见的象声词，与动词“patter”（发吧嗒声）相似。由改变词语使之具有一种适当意义来产生新词的意义（特别是在迅速发展中的）的这种语言倾向，是语



言学家们所经常仔细研究的课题。但是,改变词语使之具有一种适当的声音的倾向性所产生的结果是更为巨大而重要的。声音作用于动词词根的象征性改变的影响似乎是无穷的。动词“waddle”(蹒跚摆摆地走)就有极强的模仿的外观。所以,在德语中,我们简直不能反对下面这种说法:在“wandern”和“wandeln”(“漫游”和“漫步”)之间,所模仿的声音是有差别的,但是,所有这些动词都属于一个语族,这个语族以梵语的“vad”——“去”,拉丁语的“vado”作为代表。对于这些词根来说,似乎还没有充分的理由认定它们起源于模仿;假如说它们以前是有过,但它们演变发展的线索无论如何是已经丢掉了。再者,例如,用脚躁的“躁”——“stamp”,据说也是一种声音的模仿,似乎只是一个“渲染”过的词,词根“sta”是“站立”。梵语的“sthā”,构成一个使役词“stap”,梵语的“sthāpay”——“使之站立”,英语的“stop”(停,使停)和“foot-step”,这是“迈出脚站立,停步(foot-stop)”。但是,我们有盎格鲁撒克逊语的“stapan, steapan, steppan”,英语的“to step”,与用声音表达其意义的“to staupe, to stamp, to stump”和“to stomp”不同,这后一类词以它的猛烈和厚重可与脚踏在多塞特郡农舍门槛上的声音形成对照。在伯尔尼^①的诗中写道:

何处寻找姑娘的爱情,那爱的情感?
我轻轻地(stip-step, tip-tap)踩着门槛。

通过扩大、减缓或者也可以说是润色,声音能够产生与手势语极为相似的效果,可以表示时间的长短、动作的强弱,然后还可以进一步描述尺寸的大小、距离的远近,由此还可以用声音来进行范围广泛的暗喻。人们用力做成了这一切,当我们想到所使用的方法却是多么孩子般地简单时,那是令人感到惊异的。例如,非洲的巴查平人^②呼唤一个人用这种喊声:“hēla!”而且根据他距离得远或更远而使用“hēela!”这种声音,而“hē-e-la!”则是过分延长的声音。麦格雷戈(Macgregor)先生在他的《乔尔丹河^③上的罗布(Rob)和罗伊(Roy)》一书中,用图画描绘了这种声音的表达方法:“但是扎尔穆达(Zal-

① 伯尔尼(William Barnes, 1801—1886):英国方言诗人,对英国西南部乡村的生活和劳动作了朴实无华的描写,他的语言学理论和诗歌曾对哈代和霍普金斯产生影响。主要著作有《英国语言技巧纲要》、《乡村生活诗集》、《通俗的乡村生活诗集》等。——译注

② 巴查平人(Bachapin):居于南非境内的种族,属班图族的索托族支系。——译注

③ 乔尔丹河(Jordan):在巴勒斯坦。——译注



mouda)在哪儿?’……于是多瓦那^①的具有粗犷热情的最强壮者就会向前伸出长长的手指,直指着前方——但是,在哪里呢?同时还带有一个连续不断的词尾:‘Ah - ah - a - a - a——a - a’。当第一次在巴山(Bashan)从牧羊人那里听到时,这种奇怪的表达方式曾迷惑了我很长时间……但是这一长串‘ah’s’声,或短,或快,或结尾是低音,都是表达一个简单的意思,那就是只指示这个地方是‘离有很远的路’。”奇努克·贾贡语,作为语言最初发展的一般代表,也使用了与上面相似的方式,以延长字的声音来指示距离。暹罗人通过变换音调,创造“non”(在那个地方)这个音节,来表达“近”“不确定”或者“远距离”,并且以同样的方式能够确定像“ny”——“小”这样一个词的意义。在加邇,像“mpolu”——“大”这样的词以发音的强度来表现是“大”“很大”还是“非常大”,或“非常非常之大”,正如威尔逊(Wilson)先生在他的《姆蓬圭语法》一书中所说的那样:“大、小、坚硬、快和有力等的比较级,可以传达得比所能想像的要更加准确而精密。”在马达加斯加语^②中,“ratchi”的意思是“坏”,而“râtchi”是“非常坏”。根据奥德菲尔德所说,澳大利亚土著语言表现为这种模仿的应用和重复象征的结合:在瓦昌迪人^③部落中,“jir-rie”象征“已经或过去”,“jir-rie jir-rie”暗示“很久以前”,同时 jir-r-rie jirrie(第一个音节拖长些时间)象征“很久很久以前”。再有,“boo-rie”是“小”,“boo-rie-boo-rie”是“非常小”,“b-o-rie boorie”是“极端的小”。威廉·冯·洪堡注意到南美南部瓜拉尼印第安语^④方言习惯:完成时后缀的发音或长或短地拖长,如“yma, y——ma”,象征动作发生的时间间隔的长或短。我们细致地注意到印度土著部落中也在使用类似的发明。荷人(Ho)的语言通过在词根上加“á”和延长它的发音来构成未来时,如“kajee”——“说”,“Amg kajeeá”——“我将来说”。正如可以预料的那样,极不开化的部落的语言,非常好地表现出那种

① 多瓦纳(Dowana):一印第安人名。——译注

② 马达加斯加语(Madagascar dialect):又称马尔加什语,是南部非洲马达加斯加人(Madagascars)使用的语言,属于马来-波利尼西亚语系印度尼西亚语族。——译注

③ 瓦昌迪人(Watchandie):居于澳大利亚西部的原始部落。——译注

④ 瓜拉尼印第安语(Guarani):瓜拉尼人是南美最重要的印第安人之一。最早居于今巴拉圭、阿根廷科连特斯省和恩特雷里奥斯省,属于图皮瓜拉尼大族系。他们的语言有众多的方言,但有一种通用的语言,至今仍在巴拉圭河一带通用。今日使用的瓜拉尼语与原始形式相比已发生变化,变化的原因是耶稣会传教士在瓜拉尼语中引入了“f,j,k,l”。瓜拉尼语的单词很少,用同一词表示不同的事物时,通过语调的变化来实现。瓜拉尼语还是一种杰出的隐喻语。西班牙马德里1624年出版了教士编的《瓜拉尼语词典》。——译注

最初模仿的结果怎样演变为被认可的词干。关于这一点,没有比当今最不开化的部落之——巴西的博托库多人的表现海的词更好的了。他们有一个关于“小溪”的词是“ouatou”,有一个形容词“ijipakijious”,意思是“大”,把这两个词合起来,意思就是“大溪”,把其中的元音稍加延长,就是一个关于“江河”的词,即“ouatouijipakijious”,它就是“大大的溪流”和上面所说的“江”。要表现无限的大洋,就扩大为“ouatouijipakijious-ou-ou-ou-ou-ou”。相同语族的另一个部落表现同样的内容就更加简单,“ouatou”一词是“小溪”,变成“ouatou-ou-ou-ou”,这就是“海”;沙万特人^①非常自然地充分利用了这种表现方式,如“rom-o-wodi”——“我走了远路”,变为“rom-o-o-o-o-wodi”,就是“我确实走了非常远的路”。当 they 要召集 5 个以上的人的时候,他们就说“ka-o-o-oki”,他们用这种方式来明确地表示非常多的人。卡维萨纳人^②用一个形容性的单词说“Lawaungabi”来表示“4”,并且把同样的一个词拉长腔就说成“5”,好像说“一个长四”;阿波内吉克伦人^③用的方法与之有点相似,他们表示“6”的词是“itawuna”,能够把它扩展为一个表示“7”的词:“itawuina”,显然这是意味着一个“长六”。在上述这种早期的、头脑简单的阶段,没有什么东西能比这些——可以说是形象化的词语修饰更容易理解了。书写时,即使有斜体和大写的帮助,还是会略掉许多口头语言中的象征的表现,这是事实。但是,每个儿童都能了解它们的用法和意义。尽管书本学习和学校教育都努力把那种用不完善的象征来表达然而无论什么也不能表达的方法丢在一边,但是没有一条严格的规定来限制。当我们力图循迹追溯出这些方法的全部后果时,最初是非常容易循迹追溯出也容易鉴别,但不久我们就发现它们出乎我们的理解。萨哈波廷印第安人^④的语言向我们展示了修饰词语的过程,这个过程远不清楚的,但也不是完全模糊的。这种印第安人有一种通过把一个词中的“n”改变为“l”来创造一类不尊敬的指小词缀的方法,例如“twinwt”意思是“无尾的”,但是,用来指特定的小或表示轻蔑,他们就把它改成“twilwt”,同时用一种相应的变化声调来发音。再如“wana”,意思是“河”,但要把它变成指小的“wala”,就把“n”换成“l”,发出一种不同的语调,发音时伸

① 沙万特人(Chavante):巴西的一支印第安人部落。——译注

② 卡维萨纳人(Caixana):居于哥伦比亚雷印第安人部落。——译注

③ 阿波内吉克伦人(Aponegicrana):巴西的一支印第安人部落。——译注

④ 萨哈波廷印第安人(Sahapti Indians):居于美国的一支印第安人部落。——译注



出双唇,把语音保留在口腔回旋。从这些例子中,我们已经充分地了解了发音变化的情况,至少可以猜测出它是如何表达渺小和轻蔑的观念的。姆蓬主人的语言使肯定动词变为否定动词是把“词根元音的语调上升或延长”,如“tōnda”——“爱”,“tōnda”——“不爱”;“tōndo”——“被爱”,“tōndo”——“不被爱”。但是其中的演变过程却不容易溯求。同样,约鲁巴语,“bába”——“大事”,“bába”——“小事”,可以用一则谚语来对照:“Baba bo, baba molle”——“有大事,看不见小事”。事实上,语言充满了语音的变化,这种语音的变化可以证明这样一种猜想:象征的声音同声音的产生有联系,虽然还很难确切地说情况如何。

再者,还有一种重复、简化或修饰的常见过程,由此产生了像“murmur, pitpat, helterskelter”这样一些形式。这种过程虽然大都限定在书面用语之内,但在儿童语言和野蛮人语言中有极为广泛的活动范围。波特(Pott)教授关于这一问题的论文^①顺便提到的最有价值的材料之一,就与语言的早期阶段有联系。现在,有一点是确定无疑的,那就是任何儿童都能知道如何和为何这样加倍,以及怎样经常给那种最初的观念增添某种成分。这样就可以产生出最高级或在其他方面强化词义。如波利尼西亚语的“loa”——“长”,“lololoa”——“很长”;曼丁哥语^②的“ding”——“孩子”,“dingding”——“非常小的孩子”。还可以产生复数,例如马来语的“raja-raja”——“王子们”,“orang-orang”——“人民”。还可以增加数,例如,莫斯奎托语^③的“walwal”——“4”(2—2);或者把数加以区分,例如,哥特语的“ouai ouai”——“单独地”(1—1)。有时候这种加倍的动机比较容易找出,而把完成式中通常所用的重叠作为一个例子就很难理解了,如“把持”一词,希腊语从“ὑπαῖω”到“ὑπαῖωω”,拉丁语从“mordeo”到“momordi”,哥特语从“haldan”到“haihald”。重叠习惯地应用在模仿词中是为了强化它,何况还可以表示声音的重复或延续。从大量的这一类词中,我们还可以举出下列的一些例子,如博托库多语的“hou-hou-hou-gitcha”——“吮嚼”(与汤加语的“hūha”——“吮吸[奶头]”作比较);“kiaku-kück-kück”——“蝴蝶”;奇楚亚语的“chiuiuiuinichi”——“风在树

① 见波特著《作为一种重要的语言教育方法的再现》(Doppelung als eines der Wichtigsten Bildungsmittel der Sprache)1862年版。本书中我将经常引用波特教授的这部著作。——原注

② 曼丁哥语(Mandingo):居于西非的曼丁哥人使用的语言,属曼德语族。——译注

③ 莫斯奎托语(Mosquito):居于南美洪都拉斯和尼加拉瓜的一支印第安人使用的语言。

——译注



中呼啸”;毛利语的“haruru”——“风声”,“hohoro”——“匆忙”;达雅克语^①的“kakakkaka”——“持续大笑”;阿伊努人语中的“shirushirukanni”——“唢”;泰米尔语^②的“nurumu”——“低声说”;阿克拉克语^③的“ewiewiewiewie”——“他说话重复不断”,等等,这类例子分布于全世界的语言之中。用划分元音来表达不同的距离观念的方法,似乎是在语言学上对我产生的重要影响之一。从这种引起联想的暗示中,我们了解了全世界广大地区语言产生的进程,那就是用声音以各种不同的方式努力作出类似的天才的语言发明。一组典型的例子就是爪哇语“iki”——“这里”(较近),“ika”——“那里”(有一段距离),“iku”——“那边”(更远的距离)。下面的一览表要确切地列出世界语言的全图实例,那是不可能的,因为我自己对我所偶然记录的语言数目的大约一半都没作任何专门的研究,而仅仅是浏览了一下低级民族的词语。^④

爪哇语:iki(这);ika(那);iku(那里)。

马达加斯加语:ao[那里(不远)];eo[那里(更远处)];io[那里(靠近手边)];atsy[那里(不远)];esty[那里(更近)];itsy[“这”或“这些”]。

日语:ko(这里);ka(那里);korera(这些);karera[他们(那些)]。

卡纳尔语^⑤:ivanu(这);uvan[那(稍近时)];avanu[那(略远)]。

泰米尔语:ē(这);ā(那)。

拉杰玛哈里语^⑥:ēb,(这);āb(那)。

① 达雅克语(Dayak):居于马来西亚沙撈越的达雅克人[又称克萊曼丹人(Klemantana),陆地达雅克人(Land Dayaks)]使用的语言,属于印度尼西亚语族。——译注

② 泰米尔语(Tamil):居于印度、斯里兰卡的泰米尔人使用的语言,属于达里德茶语系(Dravidian)。——译注

③ 阿克拉克语(Akra):居于非洲加纳的阿克拉克人使用的语言。——译注

④ 关于根据特别见波特: Doppelung, p. 30, 47 - 49; W. V. Humboldt: Kawi-Spr. vol. ii, p. 36; 詹姆斯·布恩(Bunee):《世界历史哲学》,卷 I, 329 页;莱恩姆:《比较语言学》,200 页,以及特殊语言的语法和词典。道尔比尼(D'Orbigny)著作中的瓜拉尼语和图勒比语,见 L'Homme Américain, vol. ii, p. 268; 霍奇森笔下的迪马尔语(Dhimal of Hodgson):《印度之阿博尔》,69, 79, 115 页;威尔逊笔下的科尔威尔语(Colville),见《伦理学协会会刊》,vol. iv, p. 331; 马齐乌斯笔下的博托库多语,见《巴西科亚词汇》。——原注

科尔威尔语:居住在美国华盛顿州科尔威尔河谷和哥伦比亚河谷的科尔威尔人的语言。科尔威尔人是福里角族的一支。——译注

⑤ 卡纳尔语(Canaree):秘鲁的卡纳尔人使用的语言,已绝灭。——译注

⑥ 拉杰玛哈里语(Rajmahali):印度拉杰玛哈里人使用的语言,属印度语族。——译注

迪马尔语^①: isbo, ita(这里); usbo, uta(那里); iti, idong(这); uta, udong[那(分别指事和人)]。

阿巴查西亚语(Abchasian): abri(这个); ubri(那个)。

奥塞梯语: am(这里); um(那里)。

马扎尔语: ez(这个); az(那个)。

祖鲁语: apa(这里); apo(那里)。lesi, lesa, lesiya; abu, abo, abuya; 等等[相当于这个, 那个, 那个(稍远些)]。

约鲁巴语: na(这个); ni(那个)。

费尔南蒂亚语: olo(这个); ole(那个)。

图马尔语^②: re(这个); ri(那个)。ngi(我); ngo(你); ngu(他)。

格陵兰语: uv[这里, 那里(一个人所指的地方)]; iv[那里, 到那里(比较时用)]。

苏吉拉拉语^③(科尔威尔印第安人语): axa(这个); ixi(那个)。

萨哈波廷语: kina(这里); kuna(那里)。

穆聪语^④: ne(这里); nu(那里)。

塔拉乌马拉语^⑤: ibe(这里); abe(那里)。

瓜拉尼语: nde, ne(汝); ndi, ni(他)。

博托库多语: ati(我); oti[汝, 你, (介词)向]。

加勒比语: ne(汝); ni(他)。

智利语: tva, vacchi(这个); tvcy, vcychi(那个)。

综观上面一览表中的代词和副词, 我们可以发现, 很明显, 它们在某处使元音上的差异与“这里”和“那里”, “这个”和“那个”的差异相互对应。有时候, 一种偶然的东西可以解释这种情况。举一个语言学家都非常熟悉的例子: 我们英语的“this”(这个)和“that”(那个)是结构确定的代词, “thi-s”很可能只是两个代词混合成的, 但是荷兰语的中性的“did”——“这个”和“dat”——“那个”都采取了带有对应元音的单一结构的外观。^⑥但是, 一种偶

① 迪马尔语(Dhimel): 居于不丹的迪马尔人使用的语言, 属汉藏语系藏缅语族。——译注

② 图马尔语(Tumale): 居于苏丹的图马尔人使用的语言, 属中部和东部苏丹各语族。——译注

③ 苏吉拉拉语(Sujelra): 居于美国的苏吉拉拉人。——译注

④ 穆聪语(Mutsun): 居于美国的一支印第安人所说语言。——译注

⑤ 塔拉乌马拉语(Tarahumara): 居于墨西哥的塔拉乌马拉人使用的语言, 属印第安语。——译注

⑥ 古高地德文(Old High German): 也是“dir”和“dat”。——原注

然性并不能解释在许多不同语言中两个一对或三个一组的这种词的出现率。在那一点上必须有共同的操作目的,而且那是某些语言利用变换声音作为表现距离变化手段的证据。例如费尔南多·保人^①的语言不仅能用“olo,ole”表达“这个”和“那个”,而且还能在“o boche”——“这个月”和“oh boche”——“那个月”之间把元音发音的变化区别出来。用同样的方法,格雷博人的语言,也能只通过第二人称“mäh”和“äh”结尾“h”的声调的抑扬,来表现“我”和“汝”(你)、“我们”和“你们”之间的差别。

má di, 我吃; mäh di, 汝(你)吃。

ādi, 我们吃; āh di, 汝等(你们)吃。

祖鲁人表示近、远、遥远这三种距离的指示词组非常复杂,但是,应当注意,语言用来表现尽可能精确的象征性的声音成了它的本质。祖鲁人不仅说“nansi”——“这里是”、“nanso”——“那里是”、“nansiya”——“那里有一段距离”,而且他们甚至用强调和延长“ya”音来表现这段距离的长度。假如我们通过上面的例子能够分清类似等级的元音表现相对应等级的距离,那所有的问题就很容易解决了。但是,做不到这一点。含有“i”的词表示的距离,比含有“a”的词表示的距离,有时较近,有时又较远。我们仅仅能够判断,甚至儿童都能够明白几度的元音能表示几度的距离,世界上应用的许多代词和副词可能都采用了在这种简单创造影响之下的形式,于是就出现了我们可以称之为对应或“差别”的词语。

通过改变元音而产生相当大的词语差别,这可以应用到性之间的区别上。麦克斯·缪勒教授已经注意到了这一点,他说:“性的区别……有时是采用这样一种方法来表现的,这种方法,我们只能这样解释,即把这种对性的表现力归之于或多或少不够清楚的元音的声音。在芬兰语中,‘Ukko’是一个老年男人,‘akka’是一个老年妇女……在曼古语^②中,‘chacha’是男子,‘cheche’是女子。再者,在曼谷语中,‘ama’是父亲,‘eme’是母亲;‘amcha’是

① 费尔南多·保人(Fernando Po):居于美国加利福尼亚的一支印第安人。——译注

② 曼古语(Mangu):居于西非毛里塔尼亚、马里、塞内加尔、冈比亚等处的曼古人使用的语言。——译注



岳父, 'emche' 是岳母。”^①巴西的科雷图语^②有另外一对稀奇的对应词:“tsáackb”——“父亲”,“tsaacko”——“母亲”。同样,加勒比语^③以“baba”表示“父亲”,而“bibi”表示“母亲”;非洲的伊布语^④以“nna”表示父亲,以“nne”表示母亲。用元音的不同区别出男性和女性,然而这不过是关于父亲和母亲这类词语中有迹可循的形成过程的一小部分。对这一问题的考察,引导我们进入一个非常有趣的领域,那就是“儿童”语言的领域。

假如我们把非常不同而又相距遥远的语言中的不多几对用来表示“父亲”和“母亲”的词语——“papa”(爸爸)和“mama”(妈妈)记录下来,例如威尔士语的“tad (dad)”和“mam”;匈牙利语^⑤的“atya”和“anya”;曼丁哥语的“fa”和“ba”;隆米语^⑥的“man”和“lan”;卡通圭那语^⑦的“payú”和“nayú”;瓦昌底(澳大利亚)语(Watchandie)的“amo”和“ago”,则它们的对应似乎是在于辅音。然而许多另外的一对就完全不同,像希伯来语的“ab”和“im”;库基语^⑧的“p'ha”和“noo”;卡扬语^⑨的“amay”和“inei”;塔拉乌马拉语(Tarahumara)的“nono”和“jeje”。在世界各遥远地区所产生的“papa”和“mama”这一类词语,曾一度随意用来作为其中发现相同点的语言之同源的证据。但是,布希曼教授于1853年发表的关于“自然的声音”的论文有力地推翻了这种观点。^⑩他认为,这种巧合的现象可以一次又一次地独自产生。很清楚,用不着去证明加勒比语和英语是同类,因为两者都有“papa”——“父亲”这个词。或者,也用不着去证明霍屯督语和英语是同类,因为两者都用“mama”表示“母亲”。鉴于孩子们的发音常常正好相反使用,于是智利语表示母亲的词是“papa”,而特

① 麦克斯·缪勒, I. C. ——原注

② 科雷图语(Coretú):居于巴西亚马孙州的印第安人使用的语言,属印第安语族。——译注

③ 加勒比语(Carib):居于西印度群岛和中南美洲等国家和地区的加勒比人使用的语言,属印第安各语族。——译注

④ 伊布语(Ibu):居于刚果内亚的伊布人使用的语言,属波利尼西亚语族。——译注

⑤ 匈牙利语(Hungarian):属乌拉尔语系马戈尔语支。——译注

⑥ 隆米语(Lumi):居于美国和阿拉斯加的一支印第安人隆米人所说的语言。——译注

⑦ 卡通圭那语(Catoquina):又译卡通圭纳纳语,是居于秘鲁和巴西的印第安人部落卡通圭那人所说的语言,属印第安各语族。——译注

⑧ 库基语(Kuki):居于印度境内的库基人使用语言,属汉藏语系藏缅语族。——译注

⑨ 卡扬语(Kayan):居于马来西亚的卡扬人使用语言,属印度尼西亚语族。——译注

⑩ J. C. E. 布希曼: *Ueber den Nasenlaut*, Berlin, 1853; 和见 *Abh. der K. Akad. d. Wissensch.*, 1852. 英文译文, 见《语言学学会会刊》, 卷 6。见 De Brosses: *Form. des L.*, vol. i. p. 211. ——原注

拉茨卡奈语^①表示父亲的词是“mama”。到目前为止,备有少数表示“父亲”和“母亲”的容易的词以供选用,似乎不会造成很大的混乱。布希曼收集的关于这类词的广大一览表说明,“pa”和“ta”的形式同与之相类似的形式“ap”和“at”,在世界上以压倒的优势用来表示“父亲”,而“ma”和“na”、“am”和“an”,则同样多用来表示“母亲”。布希曼解释这种现象说,这是由于选用强烈的声音表示“父亲”而选用较为柔和的声音表示“母亲”的直接象征性的结果。这样说好像非常真实,但经不住进一步推敲。例如,上述的象征性的原理,就不可能统辖下列的情况:威尔士人说“tad”为“父亲”,说“mam”为“母亲”;不列颠哥伦比亚的印第安人说“naan”为“父亲”,说“taan”为“母亲”;或者格鲁吉亚人^②说“mama”为“父亲”,说“deda”为“母亲”。但是,我在任何地方也还没有顺利地发现与我们常用的“papa”和“mama”相似的词语在同一种语言中恰好相反地使用。与它相近的例子,我从梅恩(Meang)岛上得到了,在那里,“mama”的意思是“父亲,男人”,“babi”的意思是“母亲,女人”。^③

在儿童词语“papa”(爸爸)和“mama”(妈妈)与比较正规的“father”(父亲)和“mother”(母亲)之间,声音有明显的相似之处。那么,什么是“father”和“mother”这些词的起源呢?现在有一种观点认为它的历史是清楚的。它们都属于同一类“vater”和“mutter”,“pater”和“mater”,“πατήρ”和“μητήρ”,“pitar”和“matar”以及其他一些类似形式构成的词组。这种形式贯穿于整个印欧语族之中。毫无疑问,所有关于名称的这些对词都可以溯源于古代的和共同的雅利安语。当它们被尽可能地上溯至其源头时,它们似乎是溯于被大略称为“patar”和“matar”的一对词,而这一对词,是在动词词根“pa”和“ma”上面添加行为者的后缀“tar”构成的。这里有两个合适的梵语动词“pā”和“mā”,它们很可能是“patar”——“保护人”和“matar”——“生产者”这两个词的词源。那么,这一对雅利安词应当是非常古老的,而且是靠后到遥远的共同源头之一,从这个共同的源头,形成了与我们英语平行的“father”(父亲)和“mother”(母亲),变成了希腊语和波斯语,斯塔的那维亚语(Norse)和亚美

① 德拉卡奈语(Tlatcanai):该族居于美国华盛顿的一支印第安人,属阿萨巴斯加人(Athapascans)部一支,目前已绝灭,其语言属印第安语。——译注

② 格鲁吉亚人(Georgian):格鲁吉亚居民,语言属伊比利亚-高加索语系的卡特维尔(Kartvelian)语族。——译注

③ 一种语族,阿萨巴斯加人(Athapascans)语,包括“appa”和“mama”二者,都是表示“父亲”的词,在塔卡里(Takkali)和特拉茨卡奈。——原注



尼亚语^①，于是通过印欧语言发展史的多事故的进程而形成了固定的形式。但是，像这样古老的这些词，无疑要比那种儿童语言的简单的、萌芽状态的词要领先得多。所以，原始雅利安人没有关于父亲和母亲的儿童词语，而要等到他们有了在一个动词词根添加后缀来表达像“保护人”或“生产者”这样观点的有条理的语言系统后才能有，那是不可能的。也不可能设想，这类偶然被选作词根的词碰巧就是发“pa”和“ma”的声音，而它们的类型在世界各地常常被发现作为“父亲”和“母亲”的名称。阿道夫·皮克提特^②教授对这种巧合作了这样的解释，他首先把“pā”和“mā”这一对形式假定为不知其源的雅利安语动词词根，意思是“保护”和“生产”；其次是将另外一对“pa”和“ma”的形式定为儿童的词语中广泛用来指父亲和母亲的词；最后他假定动词词根“pā”和“mā”被选出作为构成印欧语表示两亲的词语，从而把这种词根与上述儿童语言两者结合起来，因为“pā”和“mā”与人们已经使用的儿童词语“pa”和“ma”非常相似。在任何情况下，从一个指派源头的困境中，把这些献出的单音节点——梵语的动词词根解救出来，是一种迂回的过程。此外，这些让人回忆起那些动词词根的词语，在其发展的一个特定时期，在世界的一种特定语言的应用中，还仅仅是一些低级的形式，可以更简要、更彻底地解释上述的事实。我们可以合理地推测，儿童语言普遍存在的“pa”和“ma”是原始的形式。它们在雅利安语的早期阶段应用时是不分名词和动词的，正像我们现代英语一样，经常再现原始的语言过程，可以从名词“father”（父亲）构成动词“to father”（做父亲），雅利安语中这一对不分名词和动词的词，最后变成了动词词根，而“patar”和“matar”这一对词就是给它们添加上后缀之后形成的。^③

关于双亲的儿童语名称是不需要进行研究的，好像它们在语言中是单独存在的。在我们的经验中，它们仅仅是属于所有时代和国家的一大类词语中的重要成员，并且形成了一种儿童的语言，它们的共同特点就表现在小孩子们感兴趣的有限的观念形态之中，而这些观念，需要通过适合于儿童初次努力说话的有限的发音形态来表现。这种特殊的语言，在澳大利亚低级

① 亚美尼亚语(Armenian)：亚美尼亚居民使用的语言，属印欧语系伊朗语族。——译注

② 阿道夫·皮克提特(Adolphe Pictet)：德国语言学家。——译注

③ 见 Pott: *Ind.-Ger. Wurzelwörterb.* s. v. pā; Böhtlingk and Roth: *Sanskrit-Wörterb.* s. v. mātār; Pictet: *Origines Indo-Europ.*, part II, p. 349; 潘克斯·埃德：《讲源录》，2卷，212页。——原注



野蛮部落中记录得很有特色。如“mamman”——“父亲”，“ngangan”——“母亲”，又隐喻“拇指”、“大脚趾”(如作进一步的解释，“jinnamamman”是“大脚趾”，也就是脚的父亲)，“tammin”是“祖父或祖母”，“bab-ba”是“不好的，傻的，孩子的”，“bee-bee, beep”是“乳房”，“pappi”是“父亲”，“pappa”是“年轻人”，“pup”是“孩子”(蔑称)(在说法上可构成动词“papparniti”——“变成一个年轻人，将出生”)。或者，假如我们看看印度的例子，无论是我们举非印度语还是举印度语的例子，都没有关系，因为在儿童语言方面，所有的种族都是一致的。例如泰米尔语的“appā”——“父亲”，“ammā”——“母亲”；博多语^①的“appā”——“父亲”，“āyā”——“母亲”；科奇语^②的“nānā”和“nāni”——“父系的祖父和祖母”，“māmā”——“叔伯”，“dādā”——“堂兄弟”；可以把梵语的“tata”——“父亲”，“nanā”——“母亲”和印度斯坦语^③的同类词放在一边，因为其中的一些词英国人听起来是非常熟悉的，在英裔印度人的谈话中已经采用了，如“babā”——“父亲”，“babū”——“孩子，王子，先生”，“btibi”——“女士”，“dada”——“奶妈”(“āyā”——“奶妈”一词好僵是借自西班牙语)。这些词在每个地方不断产生，而自然选择的法则决定了它们的命运。托儿所的大量“nana”和“dada”一类的词几乎是在产生的同时就消亡了。其中有很少一部分被用作词根，并且作为幼儿词语而传播到广大地区，时常有好懂的语言学家来搜集它们。它们中的许多都显然是长词的断片，如法语的“dodo”——“睡觉”(dormir)；布兰登堡德语方言的“wiwi”，一种普通的“摇篮”(wiegen)。另外的一些词，无论其起源如何，由于其中必定被选中的发音方式的微小变化的影响，而陷入了一团无意义的混乱之中。如瑞士语的“bobo”——“抓痒”，“bambam”——“都走”；意大利语的“bobò”——“喝点东西”，“gogo”——“小男孩”，“for dede”——“玩耍”。波特引用了这些词语，他还引了英语的例子，“nana”——“保姆”，“tata!”——“再见!”可以适用。但是所有的儿童词语，像上面这些名称所证明的那样，在公开的场合不能停止而省略。它们中的一小部分进入了成年男女的日常会话，作为普通语言的组成成分，一度获得了合适的地位，它们可能通过继承而一代一代地传下去。上面引用的这些婴儿语言的例子，提供了在极为不同的语言中大量表示父

① 博多语(Bodo):居于西部非洲几内亚湾沿岸西部的博多人所讲的语言。——译注

② 科奇语(Koch):居于缅甸的科奇人使用的语言。——译注

③ 印度斯坦语(Hindustani):印度裔印度斯坦人使用细语，属印欧语系印度语族。——译注

亲、母亲、祖母、婶母、儿童、乳房、玩具、玩具娃娃等名称的起源的线索。费尔南多·波岛的黑人用“bubboh”一词表示“小男孩”，与德国人所用的“bube”一词相等；用“tata”表示“父亲”的刚果人，应当知道在古典拉丁语中怎样以同样的词表示“父亲”，而在中世纪的拉丁语中则表示“老师”；加勒比人和加罗林群岛岛民与英吉利人一致，以“papa”为表示“父亲”的合适的词，于是他们仅仅把它一直保留了下来，并用这一儿童语言为东正教的神父和西正教的教皇（great Papa）命名。同时，这种证据也说明了少数可用的语言材料的中性的原因，相同的声音可以表达完全不同的观念：为什么“mama”在这里的意思是“母亲”，在那里就是“父亲”，在那方又指“叔伯”；“maman”在这里是“母亲”，在那里是“岳父”；“dada”在这里是“父亲”，在那里又是“保姆”，在那方又是“乳房”；“tata”在这里是“父亲”，在那里又是“儿子”。单一的一组词语可以表明特殊语言领域的特点：黑足印第安人语言的“ninnah”是“父亲”；希腊语的“vévvo”是“叔伯”，“vevva”是“伯母、婶娘”；祖鲁语的“nina”、桑义尔语^①的“nina”、马达加斯加语的“nini”都是“母亲”；爪哇语的“nini”是“祖父或祖母”；瓦尤语^②的“nini”是“姑母”；达里恩印第安语的“ninah”是“女儿”；西班牙语“niño, niña”是“孩子”；意大利语的“ninna”是“小姑娘”；米兰语^③的“ninin”是“床”；意大利语的“ninnare”是“摇动摇篮”。

儿童这十二种容易的发音，如“ba”和“na”、“ti”和“de”、“pa”和“ma”的发音，几乎就是在随意表达 12 种儿童观念，就像是他们在一只吊袋里被摇动之后，被随意抱出来表达首次出现的概念：玩具或叔伯，保姆或祖父。很明显，在限定了如此有限选择发音的词语中，推测其起源，必定是极不可靠的。由此可见，儿童的语言可以给语言学提供一个宝贵的教训。在他们面前，儿童的语言是一种在特定条件下形成的语言，并且它表明了他们的语言学研究方法软弱无力，仅仅是被夸大了离奇的程度。在普通语言中，声音与意义相联系的困难在很大程度上在于狭小而固定不变的发音部位表现上的无能为力，它不能表现噪音和语调的无限变化。在儿童的语言中，儿童那狭小的发音部位发音不足，还不能清楚地表现这些变化。寻找词源的困难，在

① 桑义尔语（Sangir）：居于印度尼西亚的桑义尔人使用祖鲁语言，属印度尼西亚语族。——译注

② 瓦尤语（Vayu）：居于喜马拉雅山脉地区的瓦尤人使用祖鲁语言。——译注

③ 米兰语（Milanese）：居于西亚阿富汗等地米兰人[库尔德人（Kurda）的一支]使用的语言，属印欧语系伊朗语族。——译注



很大程度上在于这些词或多或少是应用相似的象声词根来表现极为不同性质的意义。假定不同意义的两个词,恰好因为它们的声音有点相似,就断定它们必定有一个共同的源头,这甚至就是普通语言中糟糕的语言学的最大的根源。但是,在儿童语言中,这种象声词根的理论彻底失败了。只有少数还敢于维护,例如,“papa”和“pap”有一个共同的词源或共同的词根。这一切我们可以有把握地说,它们两者之间的联系,是公认的幼儿语言中的相关词语的联系。它们本身在古代罗马也像在现代的英国一样非常著名:“papas”——“nutricius, nutritor”, “pappus”——“senex”; “cum cibum et potum buas ac papas dicunt, et matrem mamam, patrem tatam(或 papam)。”^①

此外,从儿童的语言中,我们取得了社会的一致承认在确定词的应用中的巨大作用的明显证据,而没有发现词所包含的固有表现意义的迹象。确实,儿童非常了解充满感情的和模仿的声音的应用,并且,他们的声音的交际与上述这种表现大部分是一致的。它的作用,在我们正在研究的这类词中在某种程度上是看得清楚的。但是,非常明显,儿童语言构成的主要原理不能应用于通过声音的表现特点来识别的词上,可以设法选一个固定的词语来解答一个假定的论题。要做到这一点,不同的语言就选择了一些相似的发音来表达最不同的和相对立的观念。现在,在成年人的语言中,很清楚,社会一致承认以上述的同样方式发生作用。即使下面这种极端的假定被承认,即语言的每一个词的最终源头都存在于固有表现的声音之中,那也只是部分地冒充真相。因为必须承认,在实际语言中,大部分词语在声音或意义方面与它们最原始的表达阶段相去甚远,它们表达的所有目的和意义,最初可都是任意选择的。语言的主要原理并不是为了日后词源学家们的便利而保留下原始的声音含义的发展轨迹,而是固定语言成分,作为总结有价值的观念的计算器。毫无疑问,在这种发展过程中,很多最初的表现内容消失了,而且完全没有复原的希望。

有这样一种情况,元音的声音似乎是把自已印在造词者的头脑里,以便表达他的思想,并随时加以应用。我不认为这里举出的证据可以证明以所谓情感和模仿的理论全面解决语言起源问题是合理的。像这种理论的正确性只能在有限的范围内证明它自己。承认一种假说,那是轻率的。这种假说或许能令人满意地解释任何语言中粗糙形式的二十分之一,而对于二

^① Facciolati: *Lexicon*; Varro, *ap. Noun.*, II. 97.——原注



十分之十九的起源留下疑问,它可以作为一种确定而抽象的解释。一把钥匙必定打不开许多门锁,要打开就要拿管家钥匙。此外,在本章中业已讨论过的一些特别论点,都注意表明在理论建设中确实需要如此的谨慎。这一把声音应用到意义上的理论过于狭窄,不能包括解释不同地区语言所要求的各种各样的方法。例如,通过词的音乐声调来区分词的意义和通过给元音分度来区分距离。这些都是人类的天才和智慧的发明,但是,它们在起源方面很难确定是直接来自感情的还是模仿的。找出这种语言自然起源理论的一个较为可靠的方式,是假定观念最初表现在可以称之为自我表现的声音之中,不把它们的表达局限在是情感声调还是模仿的声音之内,是声调或元音或辅音的差异,还是另外音质的不同之中。在这里,除去不知道的,甚至也把下列的情况除外,即个人表达某种观点时在很大程度必须对声音作出选择,而表达观点的动机它自己都分辨不清,但是,表达所用的声音还是作为家族、部落和民族语言的很好的基础。或许还有很多被人们认可的语音表达方式我们还不知道,但是,到现在为止,正如我们已经在这里所能探索的那样,这类表达方式共同表明它们不是专属于这一种或那一种特定的语文体系,而是属于语言结构的普遍原理。它们的例证取自具有同样说服力的梵语或希伯来语,取自伦巴第语^①或温哥华岛上的半印安语半印欧语混合语的要幼语。无论这些例证是在什么地方发现的,它们都有助于提供一些象声词,这种象声词并没有丧失它们最初所表现的起源的印迹,但是仍然带有显然加于其上的直接象征的图记。事实上,现在已经过了为“生成语言学”奠定一个坚实基础的时候了。一种带有一些强烈自我表现观点的分类词语集,集合了世界千种左右公认的语言和语支。在这样的一部《象声词的词典》内,所引举的一半实例很可能像是没有价值的,但是这个书子提供了一些纯洁自身的有效手段,因为它通过在不同种族中间的反复选择应用,将大规模地展示一种特定的声音适于表达哪一种特定的观念。

试图通过详细描绘已经在这书叙述过的那种过程,来尽可能地解释原始的语音结构,这样好像能使我们以坚定而稳妥的步骤增进理解,而无论什么样的想像也不能胜过事实的严肃认真的比较。但是,这是关于语言起源问题的一个方面,在这方面的研究并没有取得令人鼓舞的成效。在这类问题中,许多人把兴趣集中到下问题的议题上:世界上已知的语言是源自一种原

① 伦巴第语(Lombardy):居于意大利的一古代民族层层的语言,现已绝灭。——译注



始语还是源自多种原始语。在这个问题上,对大量语言作过比较的语言学家们的意见是完全不同的,也没有一个人提出过有力而直接的语言学证据,这种证据是可产生超过那种较为模糊观点的清晰合理的观点。现在,像模仿和象征词的形成发展的这些过程,或大或小地构成了语言起源的一部分,但是,它们绝不会限定在任何一个特定的地方或时期,而且现今实际上仍在或强或弱的活动之中。它们在任何一种语言的两种语支之间的活动,都将分别产生出一些新的和独立的词,甚至那些猜疑以直接方式构成的词,作为从中发现这类词的语言之间存在族系联系的证据,变得没有价值了。事实上,这种族系联系的考察——必须限制在模仿和象征词之中或者到目前为止已经变成为传统的声音和意义的语法形式之内。我们不能设想两个部落同时独立地达到这一语言阶段,因此,也不应设想这两个部落必须从一个共同的词源继承这些词。所以,新的象声词的采用实际上给原有的语系的影响微乎其微。语言学家关于他的那些直接构成的知识的增长,想必迫使他在证明那些可能是从原始语言时代直接继承下来的一种遗留物之前,要剔除越来越多可能是后来产生的任何语言。

最后综合地讲,一些通常的考察把它们自身作为语言之自然的、最初的起源。在研究那些远远低于我们的精神文化阶段上人们中的表达方式的时候,我们首先需要做事情之一,就是要清除我们头脑中的一种迷信的崇拜。这种崇拜和发音清晰的语言一起受到了如此广泛的探讨,好像它不仅仅是原理,而且也是表达思想的唯一手段。我们一定不要再根据表达情绪的感叹声、手势姿态和图画符号在现代文明生活中的无价值来判断它们在历史上的重要性,但我们必须承认那有一组呼喊声、手势和图形的词典的发音清晰的词,因为它们全都是内心思想活动的公开表现手段。我们必须看到,这样的一种承认,与科学分类的全部详情细节还相去甚远,但那确实在语言起源问题上具有非常重要的意义。因为对我们来说,许多原因大都是不清楚的,如为什么通常用特定的词表达特定的观念,为什么语言逐渐被看作是一种神秘的东西。或许神秘哲学的理论可以用来解释它们的现象,否则,具有思考和表达能力的人的天赋也不足信,于是就需要一种特殊的天启把一种精密语言的词放在他的嘴上。在经历多年并遗留有这种十分恼人问题的辩论中,我们一再回想起“克拉底鲁”^①的谜,苏格拉底也正是这一点

^① 克拉底鲁(Kratylos,公元前5世纪):古希腊爱非斯学派哲学家。赫拉克利特的学生,但他与其师不同,否定事物有相对的稳定性,否定真理的存在。——译注



上描述过那些把自己从困境中解脱的词源学家们：对于词语的起源，据说最初的词语是在神的传授下创造的，所以是正确的，这正像悲剧作家们那样，当他们处在困难境地时，在他们的情节中就引入了神灵。^①现在，我认为那些严肃的思考呼喊声、呻吟声、笑声和其他的感情表达声的作用的学者们，对这■所提出的一些观点，他们至少应当承认，我们目前对这种表达方式的粗略了解，将会引导我们在人类身心两方面的自然活动中对这种表达方式加以分类。当然，没有一个懂得任何手势语或图形文字的人会认为神秘力量或超自然力是人类智力发展进程的动因是正确的。人类智力发展进程的动因■然是在人类意识的自然活动之中。在很长一段时间的人文社会条件下，上述那些表达方式并不是有效的，并且已经消失了，但是它仍存在于我们的记忆之中，我们能够理解它，甚至它还能为我们自己所用。当我们研究野蛮人和聋哑人表达思想所使用的图形和手势时，我们大都能一眼看出外在的符号表征和内在的思想之间所明白表示出来的直接联系。我们可以看到用闭上眼睛，头紧靠在摊开的双手之间的姿势，来表示“睡眠”的观念，或者用一种胸往前倾、嘴半张、肘和肩部往后的跑步者的姿态来表示“跑”的观念，或者用食指向上竖起及好像它要被吹灭的姿势来表示“蜡烛”的概念，或者用拇指和食指模仿■的动作来表示“盐”的概念。儿童的连环画中的人物形象，睡眠的人和跑步的人，蜡烛和盐瓶，都是由思想和手势之间的同一种联系迹象来表明其意义的。到目前为止，我们懂得了这些表达方式的道理，我们也准备用这种方法思考之后自己表达思想，以便让那些看到我们的手势的人■领会我们的意思。

然而，当受到我们在获得上述那些简陋方法的本质和作用方面的成功的鼓舞时，我们就转向更高一级的语言艺术，探究某某一些词是如何表现某某一些思想的，我们就会自己面对着众多问题，而只有一小部分获得了解决。调查研究的成功，确实曾经大大鼓舞我们把研究有力地向前推进了一大步，但是目前探查还没有扩及到边远角落和另外一片未知的领域。这些成果现在还大大有助于保证我们将手势和■形的表现方式同发音清晰的语言联系起来。■于原始的结构原理，就像大多数人在现实生活中把手势和词语联系起来同时表达的方式一样。自然，发声清晰的语言在其远为复杂而细密的发展中，采取了一种比较简单而原始的没有任何可以相比的联系

① 柏拉图：《对话集》，90。——原注

方式。语言,就其结构是可理解的这一点来说,似乎就像书法或音乐,像狩猎或取火,以完全人类的方式,依靠完全人类的才能发展了起来。这一发展阶段绝不是仅仅属于基本语言学的有效范围。例如,像选择表现的声音去为相对应的观念命名。在语言发展的较高阶段,已有的词转用来表现新的意义,并消退了原有的特性。语言由极端的灵巧下降为非常的拙笨,从而形成了我们所看到的结果。举一个简单的例子,赋予旧的声音以新义的许多方法之一就是隐喻。它可以将听的观念转化为看的观念,可以将触觉观念转化为思考观念,可以将一种具体事物转化为另一种抽象的事物。这样,隐喻就可以帮助世上的几乎任何事物去描述或暗示任何另一种事物。为什么一位德国哲学家把一头牛和一颗彗星联系起来描写?因为二者都有尾巴。这比起语言创造者的隐喻来表达要充分得多。在澳大利亚人中可以遇到隐喻,当他们见到一本欧洲人的书时,觉得它的开合就像一扇贻贝^①,于是他们就开始将书称为“贻贝”(mūyūm)。蒸汽发动机的奇观在我们的英语中可以暗示一大类这样的语义转换。如蒸汽沿着“笛子”或“喇叭”,这也就是“导管”或“筒”,通过“双扇门”或“活门”去推动一根“杆”或“活塞”在一个“滚筒”或“汽缸”中上下运动,同时从炉中喷散出“棍”或“棒”形的光,那也就是“光线”或“光束”。各词典中充满了与这些明显而直接的隐喻词相对照的词的实例。确实,这类词真正形成的过程,经常足可以使我们想起“我的思想像什么”的游戏。当我们知道答案时,我们就很容易理解为什么“举行宴会”(junketting)和大教堂的“规则”(canons)都同“芦苇”(reed)有联系。拉丁语的“juncus”是“芦苇”,民间拉丁语^②的“juncata”是“芦苇篮子里的奶酪”,意大利语的“giuncata”是“灯芯草萼中的淡黄色奶酪”,法语的“joncade”和英语的“junket”是配制奶油,最后“junketting”是“举行宴会”,在那里吃的是上述这种精美的食品。希腊语的“κάλη”是“芦苇,笞杖”,“κῶνυς”是“尺度,规则”,由此“canonicus”就是“一个遵守教会规则或教规的牧师”。但是,有谁能猜到这些词的历史呢?有谁能碰巧知道这些中间的联系呢?

这里仍然是研究词的全人类模拟性溯源的过程。当我们知道了上述一切情况的全部事实之后,我们可以马上一般地理解并且明白,我们用我们的

① 贻贝:英文“muschel-shell”,指一种软体动物,壳很厚,三角形,黑褐色,生活在浅海岩石上。也叫壳菜或淡菜。——译注

② 民间拉丁语(Low Latin):宜译应为“低位拉丁语”,指175年以后的民间用语。——译注



方法可以得出我们自己的与上述相同的结论。这种相同的成果对于这些章中所详述的象声词的产生过程来说也是正确的。可是有这样一种观点,无论如何也不与概括这些过程的意图调和,而把它们说成是人类语言发展的阶段。假如某些人在某些情况下取得了某些成果,那么,我们至少可以预期与他们十分相似的另外一些人,并且处在大体相同的情况下,就将会取得多少相似的成果。这种事实,在本书中曾经再三地证明其确实发生过。现在,威廉·冯·洪堡认为语言是一个“有机体”,这种观点在语言学的推测思考中推进了一大步。到目前为止,这种观点使学者们的思想转向了追求一般规律的研究,这无疑是对的。但是,它也经常引起一些含糊不清的思想和言论的增长,因而使研究的意图蒙上了不少的阴影。这种观点的意思是说,人类的思维、语言和行动,一般地就具体性说是有机体的,而且是在确定的规律之下运作的,这是一种非常与众不同的事物;但是这显然不是他观点的用意所在。把语言称作有机体的真正目的,是把它从纯粹人类的技术和发明中分离出来。属于洪堡观点的许多事态“把语言降低到一种纯粹悟性的活动”。洪堡说:“人类不像以一种喜悦惊异的心情来认识语言自身的向前发展那样大量地创造了语言。”然而,假如词语的形成或应用于适合新意义方面的实际变动,不是由一种悟性活动的创造,我们就应该坚定地采取士兵在战场上的谋略或工匠在工作台上的发明,而退回到直觉的无意识的活动之昏暗境界中去。那些个人活动的结合产生了这样一些成果,这些成果我们在事实的一般性陈述中称为规律,还可以陈述为文化科学的主要定理之一。但是,一种事实的本质是不能被与它同属一类的另一些事实所改变的。一个新词或一个新的隐喻的聪明的发明者,就是一个人也不嫌少,因为20个其他聪明的发明者在别处可能想出了类似的办法。

语言最初形成于远古人类中的低级或野蛮文明条件之下,这种理论,一般地说,与我们已知的语言学事实一致。产生语言的原因,正如迄今我们所知道的那样,显然是为了适合人类文明初期孩童般天真活动的需要。首先选择声音并且用它来表达观念,这种方法在婴幼儿语言水平上是实际的手段。一个5岁的儿童能够理解模仿声音、感叹词语的意义,通过对元音的比较,了解对性别或距离的象征意义。正像没有一个人能够深入了解神话学的真正本质一样,人们也不能深刻地了解幼儿的语言,因此,我们需要以猜谜语和玩儿童游戏的精神去了解语言的最低阶段。诸如此类的一些事实与下面的意见完全相合,即那些初步的语言是在人类处于婴儿般智力情况



下产生的,因而野蛮人语言中的自我表达方式的分支为原始语言问题提供了有价值的材料。假如我们回过头来想像一下人类交往的早期,在那时,手势和自我表达的发声比起我们自己中间的应用来可能要重要得多得多。这样的一种设想也没有给问题带来新的成分,因为事物的情况跟对某些低等野蛮部落中的描述多少是相符的。如果我们从那些自我表达的发声转向那种仅仅依靠传统的和表面上随意的习惯而获得其意义的发音清晰的语言的一部分,我们就会发现这部分语言与这种假设并不矛盾。带有直接意义的声音可被吸收为语言的一种成分,将它的最初被认可的意义保留到还未形成的民族中去。但是,它或许通过声音的变化和意义的更动而尽可能多地变成了一种缺乏表情的象征。这种象征是可以完全随意地选取的——一种野蛮人语支的词的语言学过程完全可以证明。在语言发展的进程中,那些具有纯粹遗传的意义的传统词语,在不小的程度上进入到了基本的自我表达的词语之中。正如东方人的数字“2,3,4”,这不是自我表达的,已经进入基本的罗马数字“Ⅱ,Ⅲ,Ⅳ”,这是一——这个,再加一个,这是一种运算,它像在文雅的语言中一样,在野蛮人的语言中也有其地位。此外,我们把语言作为一种表达思想的实际方式来细致地观察,就会面对与文明历史没有丝毫联系的证据。我们转回到事实上来,联想如此全面,可以说,世界上的各种语言实质上表现了同样的智力技能,比较高级的民族确实比低级的部落获得了更多的表达能力,要做到这样,仍然不能靠引进新的和更为有效的重要原理,而是要靠纯粹的附加和细目的改进。表达思想和说明他同另一方的关系的两大方法,即隐喻和句法,属于人类表达的初期,它们在野蛮人的语言中就像在哲学家们的语言中一样完全运用自如。如果要论证语言原理中的这种相似性,是由于野蛮部落是从较高的文化中降落下来,同时在他们的语言中带有他们成形的优点的遗留的缘故,那么,答案则是,语言学的各种手段是那样独特地实际产生的,而且在野蛮人中较之在文明人中即使不是更有利,也是更大量地产生的。例如,阿尔泰语系的合成词体系和因纽特语的语法变音系统。按基本原理,语言属于低级文化和高级文明二者,那么,它的起源应归之于哪一方呢?用语言的方法同它所起到的作用加以对照或许能得出一种答案。从全世界的语言来说,很明显,创造和改造词语的过程,用系统化的排列和科学的分类的方法远比用纯粹粗陋的和简便机智的以及单纯经验的方法要少得多。让任何一个适于实行哲学或科学的设想并用语言来表达这些设想的人,来问问他们自己,普通语言是否是为了



这样的目的而设计的工具,自然是否。在用文字表达思想方面,需要科学的体系,或者在弥补表达上的不足方面,需要细节上的无限聪敏,以便使已经具有某种观念的人能在他自己和别人的思想前面想方设法得到清楚的词语,这两种哪个更明显,还很难说。一个具有高度发达的技艺、理解力和情绪的民族必须在上述这些问题上表达自己的思想,所使用的语言不是为了这一专门工作而设计的灵敏机器,而是古老野蛮人的一种工具,这种工具可以增加和改进、补充和修整某种能力。人类文化学可以立即合理地说明作为一种表达现代教育思想之工具的语言的巨大力量和明显弱点。语言可以看作是低级文化的一种原始产物,经过多年的逐渐修改、发展和选择,多少能够适合现代文明的需要。

第七章

算 术



从经验中获得数字观念——未开化民族算术之状况——低级种族中小范围的数词——用手指和脚趾计算——手指计算表明数字计算来源于手势计算——数词的词源学——五进制、十进制以及世界上的二十进制皆起源于用手指和脚趾计算——对外来数词的采用——原始低级文化状态中算术的发展状况

J.S. 米尔(Mill)先生在他的《逻辑系统》一书中乘机检验了算术的基础。休厄尔博士^①坚持这样一种观点,像 $2+3=5$ 是“必然真理”,其中包含了肯定超出纯粹经验所须提供之原理。与休厄尔先生相反,米尔先生主张 $2+1=3$ 仅仅表达了“一个我们早已知道的真理和固定的经验,一种归纳的真理;这种真理是算术的基础,这种基本的科学真理全部是以感觉到的迹象为基础的;它们是通过所举出的任何物体数目都显示在我们眼前和我们的手指上来证明的。例如,10个球通过分开和重新安排之后,展现在我们感觉之中的便是几组不同的数目,其总和是10。所有用来教给儿童算术的方法都是按照这种事实的知识进行的。所有希望孩子跟自己一起专心学习算术的人,所有希望教数字,而且不仅是教阿拉伯数字的人,现在都通过感觉的证据去教,以我们已经描述过的方式去教”。米尔先生的论据,来自具有很强

^① 休厄尔博士(Dr Whewell, 1794—1866):英国哲学家和历史学家,以伦理学著作和归纳法理论著作而闻名。他最著名的著作是《从远古到现代的归纳科学史》(3卷,1837)和《以归纳科学史为依据的归纳科学的哲学》。后一部书后来扩充为三部独立著作:《普通思想史》、《新编新工具》、《论发现的哲学》。休厄尔的一生大半在剑桥大学三一学院度过,曾任矿物学和哲学教授,一度任剑桥大学副校长。——译注



的算术能力的人民的智力状况。从人种论学家的观点来研究这一课题是有利的。对低级民族中所使用的计算方法的检验,不仅充分证明了米尔先生的看法,也证明我们的数字关系的知识是建立在实际的实验的基础之上的,而且它能使我们按迹探求算术的本源,查明算术在世界上特定民族中以及全人类中大概发生的步骤。

在我们的先进的数字系统中,大家知道最大数或最小数都没有限度。哲学家不可能设想出任何数量如此之大或任何原子如此之小的形态,但是,数学家能够跟上它,并且能够用简单组合的书写符号来确定它。然而,当我们沿着文化发展的进度往下追溯时,我们发现即使现在的语言中有关于几百和几千的词语,而组成清楚的大数字的概念越来越少,计算者很快就逼迫到他的手指上。我们注意到,在孩子中间,在最聪明的孩子中间,数字的不确定性增强了——如大街上的人没有 1000,定有 100,无论如何也有 20。确实,计算能力不僵随着一般的文化水平而有规律地发展。某些蒙昧或野蛮人在计算方面具有特殊技能。在汤加群岛,土著的数字真是高达 10 万。不仅如此,法国探险者莱比拉底勒(Labillardière)把它们进一步印刷出来,包含的数字高达 1000 万。这些数字正式出版,但是后来的检验又证明有一部分是没有意义的词,一部分是淫猥的词语。^①所以,推测出的一系列高数字一下子形成了一小集汤加粗鄙词。这像是对那种从因询问而苦恼的蒙昧人中记下来的未经验证的答案所可能产生的结果的一种警告。在西非,一种活跃而持续的交易行为发挥了算术的巨大作用。小孩子已经会用他们的一堆玛瑙贝来进行计算。在尼日利亚阿贝奥库塔(Abeokuta)的约鲁巴人中,说“你不知道‘ 9×9 ’”实际上是一种侮辱的方式,如同说“你是一个笨人”。^②当我们拿它跟与我们一致的欧洲人说法的标准相比时,就可以指出下面一些特别关于愚人的俗语:德国人说,“他真把 5 算错”;西班牙人说,“我要告诉你多少是 5”(Cuantos son cinco);我在英国同样可以看到:

……只靠我活着我就知道,

组成五的蚕豆是多少。

① 马林涅尔:《汤加群岛》卷 2,390 页。——原注

② 克劳瑟(Crowther):《约鲁巴人的词汇》;伯顿:《W. & W. 自西非》,253 页。O daju danu, o ko mo eesan messan——你(看上去)很聪明,(但是)你不能说出“ 9×9 ”是多少。——原注

一个暹罗人的法庭将不会采纳一个不能计算或加数到 10 的见证人的证据。这一条例使我们想起了古代英国什鲁斯伯里 (Shrewsbury) 地方的习俗,在那里,一个人当他到了知道如何算出 12 便士的年龄时,才能被相信^①。

在南美洲森林和澳大利亚沙漠里过着最低级生活的人,即那些蒙昧人中,人们实际发现,“5”这个数字,一些部落的语言中没有专门的词。旅行者们不仅不能从他们那里得到 2、3 或 4 以上的数字的名称,而且认为这些就是他们数字系列的实际限度,这种观点由于大家都知道的一个他们用来作为表示量多数的不定词的增高数而加强了。■皮克斯和马齐乌斯在谈到巴西低级部落时说:“他们通常用自己的手指关节计算,仅仅到 3 为止。任何更大的数字,他们都用‘很多’这个词来表达。”^②在布里人(Puri)的词汇中,数字是这样规定的:1. omi; 2. curiri; 3. prica; “很多”。在博托库多人的词汇里:1. mokenam; 2. uruhú, “很多”。按照乔根森(Jorgensen)的说法,塔斯马尼亚人的数字是:1. parnery; 2. calabawa; 比 2 多的数就是 cardia; 正像巴克豪斯所指出的,他们的计算是:1, 2, 很多”。但是,一位观察者米利根博士遇到了特别好的机会,发现了他们到“5”的数字“puggana”,我们将要回头讲它。^③奥德菲尔德先生(特别写到西方部落)说:“新荷兰人^④没有超过“2”的数词名称。瓦昌迪人的计数表示法是“co-ote-on”(1),“u-tau-ra”(2),“bool-tha”(很多)和“bool-tha-hat”(非常多)。如果绝对需要表示数字“3”或“4”,他就说“u-tar-ra coo-te-oo”以表示前面的数字,而“u-tar-ra u-tar-ra”表示后面的数字。那就是说,他们关于“1”、“2”、“3”和“4”的名称,跟“1”“2”“2—1”“2—2”是相同的。拉昂(Lang)博士得自昆士兰州(Queensland)的数字,虽然词不同,但原理是相同的:1. ganar; 2. burla; 3. burla-ganar, “2—1”; 4. burla-burla, “2—2”; korumba, “比 4 多,很多,十分多”。卡米拉罗依人^⑤的方言,虽然用同样的“2”作为

① Low in 'Journ. Ind. Archip.' vol. i. p. 408;《爱德华一世年鉴》(xx. i.)版。霍伍德(Horwood), 220 页。——原注

② 斯皮克斯和马齐乌斯:《巴西旅行记》, 387 页。——原注

③ 《塔斯马尼亚日志》, 卷 1; 巴克豪斯(Backhouse):《纳拉干族人》, 104 页; 米利根, 见《皇家塔斯马尼亚学会论文集》, 卷 3, 二部, 1859。——原注

④ 新荷兰人(New Hollanders); 荷兰主要居民, 其语言属日耳曼语族。——译注

⑤ 卡米拉罗依人(Kamilaroi); 居于澳大利亚的民族名。——译注



最后一个,但是可以通过已有的一个独立的“3”对它加以改良,并且借助它可以计算到“6”:1. mal; 2. bularr; 3. guliba; 4. bularr-bularr, “2—2”; 5. bulaguliba, “2—3”; 6. guliba-guliba, “3—3”。这些澳大利亚人的例子至少证明了,在某些部落中除了那种臃肿的以外是非常缺乏数字系统的。^①在这里,我们还要再注意一下更高级的形式,这种形式在一个地区把土著的数字至少提高到“15”或“20”。

不能这样去推测,因为一个蒙昧民族没有大于“3”或“5”等的通用词,所以他们就on算出超过这个数字的数。很明显,他们能够而且已经算出了更大的数,但是,这on借助于比说话更低级而拙笨的表达方法——手势语。在阿贝·西卡尔德(Abbé Sicard)的聋哑学生马修(Massieu)的描述中,很好地表明了坚持手指计算的方法在智力发展中的地位。这段描述,谈出了马修在他较为无知的童年时代的数字观念:“我知道这些数字是在我受教育之前,我的手把它们教给了我。我不知道这些阿拉伯数字。我用我的手指计算,当数字过了“10”时,我就在一段木头上刻上记号。”^②由此可知,所有蒙昧部落都是由他们的手指教会他们算术的。奥德菲尔德先生在提供了刚刚引述过的瓦昌迪人的语言达到用数字表示4的能力的报道之后,继续描述了一个部落所创造的计算难题的方法。“有一次,我想查清在某一场合被杀害的土著的精确数目。我做调查的人中,有一个人开始想每一个人的名字……把他的每个手指分配给每一个人,而不必等多次失败之后又必然重新着手数,那样他就能够表达一个如此之高的数字,他终于举了他的一只手三次,这样,就让我们明白了,这个最难的算术题的答案是‘15’。”斯坦布里奇(Stanbridge)先生在谈到维多利亚(Victoria)的土著居民时说:“他们没有‘2’以上的数字名称,但是通过重复他们可以算到“5”,他们通常采用手指、身体和肘关节以及头所预定的意思来记载月亮的天数。”^③巴西的博罗洛人(Bororos)这样计算:1. couai; 2. macouai; 3. ouai; 再往上计算就用他们的手指,反复用这个“ouai”^④。自然,比起我们自己来,在蒙昧人中间没有更多可遵

① 奥德菲尔德,见《民族学会会刊》,卷3,291页;拉昂:《昆士兰州》,433页;祖瑟姆:《比较语言学》,352页。邦威克著作第1章中的其他词语。——原注

② Sicard: *Théorie des Signes pour l'Instruction des Sourds-Muets*, vol. ii, p. 634. (《聋哑人教育的符号理论》,卷2,634页。)——原注

③ 斯坦布里奇,见《民族学会会刊》,卷1,304页。——原注

④ 马齐乌斯:《巴西词汇汇编》,15页。——原注



循的东西,因为一个人用他的手指计算,他的语言中必定缺乏表达他要计算的数字的词。例如,我们注意到,当堪察加半岛的土著开始计算时,他们就会数他们所有的手指,然后数他们所有的脚趾,这样得出“20”,然后就会问:“我们下一步干什么?”在调查中我们还发现他们的语言里有到“100”的数字。^①旅行者们介绍,在部落中,能运用手指计算的人,假如他选择的话,他就能说出这个数,他也可以用手指默算,或者常常是连词带动作两者并用。确实,这两种方式在现代欧洲都不陌生。利特·法瑟·格米勒(Let Father Gumilla)是南美的早期耶稣会成员之一,他为我们描述了在运算过程中手势和用语的联系,而且同时给我们心中提供了一个非常值得注意的有关协调一致的活动的例子(其他地方也有这类例子),由此,约定俗成的规则在人类社会中变成固定的了,即使像用一个人的手指计算这样一种简单的技艺也是如此。他说:“在我们中间,除非偶然,没有人在说——例如‘1’‘2’等时又用他的手指数,而用另一只手拨动他这手指来数。在印第安人中则恰好出现了相反的情况。例如,他们说:‘给我一把剪子’,并且立刻他们就伸出一个手指;‘给我两把’,立即他们就伸出两个手指,依此类推。不出一只手,他们绝不会说‘5’;不伸出双手,绝不会说‘10’;不把手指加放到相对应的脚趾上,绝不会说‘20’。此外,在每一个民族中,用手指表示数字的方式都是不同的。为了避免啰唆,我举‘3’这个数字作例子。奥托马克人^②说‘3’时,伸出拇指、食指和中指,而屈下其他手指;塔马纳克人^③则出示小手指、无名指和中指,而将另外的两个弯卷起来;最后,迈普雷人^④伸出食指、中指和无名指,而把另外两个隐蔽起来。”^⑤对全世界手指运算和词语运算之间的一般联系可作下列阐述。为了迅速和容易理解数字,一种明显的算法那就是用手指关节、手指^⑥或一堆石子或豆粒,或更为人工的发明——念珠或算盘来进行

① 克拉什宁尼柯夫:《堪察加地理记》,17页。——原注

② 奥托马克人(Otomaca):居于委内瑞拉的一支印第安人。——译注

③ 塔马纳克人(Tamanaca):奥里诺科河流域居住的一支印第安人。——译注

④ 迈普雷人(Maipures):居于委内瑞拉境内的一支印第安人。——译注

⑤ 格米勒(Gumilla):《东方人历史》,卷3。波特:《数学》,16页。——原注

⑥ 东方的旅客在彼此的交易中,用了很长时间并且还在使用秘密的暗示数字。“在一块布下面剪手指”,“每一个手指都有它的意义”。正如一个老旅行家所说,这种方法看起来是手指运算的发展。拇指和小指张开,另一些手指并拢,这代表6或60,加上第四个手指就变成7或70,依此类推。据说,两个旅客之间常常以剪手指商定价格,机敏地讨价还价,踌躇并表现出一种固执的神态,拒绝再进一步讨价还价,等等。这^⑦用词语进行交易一样。——原注



计算。这种算法具有超过词语运算的如此巨大的优势,几乎是必然领先于它。因此,我们不仅在蒙昧民族和没有知识的人们中发现了手指运算——这种运算促进了他们一部分智力作用,在那里,语言仅能部分地表现它,而且手指运算还保留着它的地位,在最文明的民族中,它用作一种为获得更高级算术方法而预备的手段。

现在,有确凿的证据证明,一个孩子在学习用手指运算的方法时,再现了人类智力发展的历史过程。实际上,在人们找到表示数的词之前,他们就采取了用手指运算的表现形式。在这一文化领域中,词语语言不仅追随手势语言,而且实际上是由手势语培育出来的。这一问题的证据主要还在语言自身。它表明,在许多相距遥远的部落之中,人们没有表现“5”的词,就简单地用他们的“手”的名称来称呼它,并伸出手来表示它。他们又用类似的方法,说“两只手”或“半个人”来表示“10”,带上“脚”这个词就可以计算到“15”和“20”。他们用词来形容这些数字,就像用“手和脚”一齐做手势或者像用“一个人”来形容一样。最后,因为各种数字符号跟用手指和脚趾运算的手势恰好相符,他们就给这些手指和脚都起了名称,作为表达数字的媒介。作为一种确定的词需要去描绘这类有意义的数字,它适于称为“手指数字”或“手指、脚趾数字”。所选出的典型例证能够证明,这种有独创性的方法,一般说来,在任何情况下都不是一个部落从另一个部落模仿来的,也不是从一个源头继承来的,而这种方法的发明,带有原始性和奇妙多样的细节,它展现了人类各民族中智力发展的相似然而独立的过程的重复性。

法瑟·吉利描述了奥里诺科^①的塔马纳克人的算术,提供了他们“1”到“4”的数字。当到“5”时,他们就用“amgnaitòne”这个词来表示它,这个词的意思译为“一只手”;“6”是用一个词来表示的,这个词将相应的手势转换成了词:“itaconò amgnaonò tevinitpe”——“另一只手”,依此类推到“9”。到“10”时,他们用“amgna aceponòre”这个词,意思是“双手”。表示“11”,他们伸出双手,并加上一只脚,他们说“puittaponò tevinitpe”——“加上一只脚”,这样到“15”,“15”是“iptaitòne”——“一整只脚”。下面跟着是“16”,“加上另外一只脚”,依此类推一直到“20”,“tevin itòto”——“一个印第安人”;“21”,“itaconò itòto jamgnòr bonò tevinitpe”——“再加另一只印第安人的手”。“40”,“acciaschè itòto”——“两个印第安人”,由此至“60”,“80”,“100”,“3个,4个,5个印第安

① 奥里诺科(Orinoco):河名,流经委内瑞拉和哥伦比亚。——译注

人”，如果需要还可以加多。遗留在口语之中的手指运算早期状态的证据，在南美十分丰富。在南美的许多其他的语言中，有还可认得出的手指脚趾数字，卡利利人（Gayriri）、图皮人（Tupi）、阿维波内人（Abipone）和加勒比人（Carib），在他们计算出的“手”、“双手”、“脚”、“双脚”等系统方法方面，可与塔马纳克人相匹敌。在其僵硬的部落中，这样过程的形迹表现得比较微弱。在这个过程中，例如，我们发现“5”或“10”都同“手”这个词相联系，等等，如奥马瓜人^①用“pua”——“手”表示“5”，再把它加倍就变成“upapua”表示“10”。在某些南美人的语言中，一个人用手指和脚趾计算到“20”。与此不同，有两种语言却表现出了一种可怜的低下智力状态，人们只用一只手计算，所以只短短地停在“5”上。胡里人^②的“ghomem apa”——“一个人”表示“5”；卡利利人的“ibichó”用来表示两种意义：“人”和“5”。手指脚趾数字不限于前面提到的部落，或低级或高级的野蛮人范围中也有。波哥大（Bogotá）的穆伊斯卡人^③是美洲较为文明的土著民族，在其文化方面可与秘鲁人相并列，出现在粗野的塔马纳克人语言中的同一运算方法，可以追溯到穆伊斯卡人那里，当穆伊斯卡人计算到“11、12、13”时，就用“quichica ata, bosa, mica,”——“脚一、脚二、脚三”^④等来表示。谈到北美，摩拉维亚教士克兰兹这样描述一个世纪之前格陵兰人的计数法，他说：“他们的数字很短，有一则俗语说，他们不数到‘5’。因为他们用‘5’个手指计算，然后就借助他们的脚趾，经努力才能达到‘20’。”现代格陵兰语法学提供的数字像克兰兹所提供的一样多，而且更加充分。表示5的词是“tatdlimat”，有某种理由设想这个词曾有“手”的意思。“6”是“arfinek-attausek”——“在另外手上的一个”，或更简短的“arfinigdlit”——“这些已经在另外的手上”；“7”是“arfinek-mardluk”——“在另外手上的两个”；“13”是“arkanek-pingasut”——“在第一只脚上的三个”；“18”是“arfersanek-pingasut”——“在另只脚上的三个”；当他们数到“20”时，他们就能说“inuk nãvdlugo”——“一个人完结”，或者说“inOp avatai

① 奥马瓜人（Omagua）：秘鲁的一支印第安人，亦居住于巴西的亚马孙河岸边。——译注

② 胡里人（Juri）：居于巴西、阿根廷的印第安人部落。——译注

③ 穆伊斯卡人（Muyscas）：即奇布查人（Chibcha），拉丁美洲印第安人的一支，主要分布在哥伦比亚西南疆，信奉天主教，但仍保留自然崇拜与祖先崇拜。——译注

④ Gilij: *Saggio di Storia Americana*, vol. ii. p. 332 (Tamanac, Maypure); Martius: *Gloss. Brasil.* (Gayriri, Tupi, Carib, Omagua, Juri, Guachi, Coretu, Cherentee, Maxuruna, Caripuna, Cauixana, Carajá, Coroadó, &c.); Dobrshaffer: *Abepones*, vol. ii. p. 168; Humboldt: *Monumens*, pl. xlv. (Muysca). ——原注



nāvdlugit”——“一个人的外部数终结”。用这种方法算过几个人之后,他们就可以到达较高的数字,这样,例如,把“53”表示为“in0p pingajugane arkanek-pingasul”——“在第三个人的第一只脚的第三个脚趾上”。^①假如我们从粗野的格陵兰人过渡到较为文明的阿兹特克人,我们就会发现北半球和南半球一样,早期手指运算的痕迹都遗留在较高级的民族中。墨西哥人的头四个数字的名称像我们的英语一样在词源上是不清楚的。但是,当我们数到5时,我们发现它用“macuilli”来表示,因为“ma(ma-itl)”的意思是“手”,“cuilo”的意思是“画或叙述”,所以表示“5”的这个词很像是“用手叙述”的意思。在表示“10”的“matlactli”中,“ma”——“手”这个词再次出现,而“tlactli”的意思是一半;在墨西哥人的绘画作品中,它表示一个人从腰部往上的一半图形,因此,出现在阿兹特克人中的“10”意思是是一个人的“半只手”,正像南美图加印第安人(Towka Indians)的“10”是由“半个人”来表示一样,一个完整的人是“20”。当阿兹特克人数到“20”时,他们称它为“cempalli”——“一次计算”,显然在别的地方也是同样意思,一个完整的人,手指和脚趾。

在别的地方低级文化的民族中,可以观察到类似的事实。塔斯马尼亚人的语言再一次表明,当一个人已经举起一只手并数过它的手指时,他自己的运算就猛然停止。正如前面提到的米利根的一览表中所显示的,以“pug-gana”——“人”终止的词表示“5”。西澳大利亚的一些部落,他们懂得比这要好得多,他们用“marh-ra”表示“单手”,用“marh-jin-bang-ga”表示“双手的一半”,这就是“5”;“marh-jin-bang-ga-gudjir-gyn”——“双手的一半和一”是“6”,依此类推。“marh-jin-belli-belli-gudjir-jina-bang-ga”——“两边的手和双脚的一半”是“15”。^②作为美拉尼西亚人^③语言中的一个例子,“Maré”很适合,数“10”是“ome re rue tubenine”,表面上这是“两边”(也就是两只手);“20”是“sa re ngome”——“一个人”,等等。例如在约翰五世(John V.)时代,“有衰弱的38年”,这数字“38”是用下列的短语表示的:“一个人和两边及5和3”^④。在马来-波利尼西亚语系的语言(Malayo-Polynesian languages)中,表示“5”的有

① 克兰兹:《格陵兰》,286页;Kleinwachsmid: *Gr. der Grönl. Spr.*; 雷(Rao),见《民族语言学会会刊》,卷4,145页。——原注

② 米利根: C. F. 穆尔:《西澳大利亚词汇集》,5个数字到“9”的标题的比较,自悉尼(Sydney),见 Pott: *Zahlmethode*, p. 46。——原注

③ 美拉尼西亚人(Melanesians):居住在大洋洲的一个民族。——译注

④ 加别兰兹: *Melanesische Sprachen* (《美拉尼西亚人的语言》), 183页。——原注

代表性的词是“lima”或“nima”——“手”。在这一语族各不同分支之间,这种联系并没有因为语言上的变化而丧失,如马尔加什语(Malagasy)中的“dimy”,马克萨斯语^①中的“fima”,汤加语(Tongan)中的 nima。但是,在马来-波利尼西亚语系的几乎所有的分支语言中,Lima 及其各种异体的意思都是5,它的“手”的意思只限于非常狭窄的地区,这表明这个词由于进入到传统数字状态中而变得更加固定了。在马来-波利尼西亚语族的各种语言中,经常发现“6”等词,它们的词源不很清楚,但是,“Lima-sa, Lima-zua”——“一只手——”,“一只手——二”这两种形式,人们发现是用来表示“6”和“7”。^②在西非,科莱^③关于维伊人(Vei)语言的报告提供了论点中的一个论据。这些黑人如此地依赖他们的手指,以至有些人离开它们就很难进行运算,他们的脚趾很利于蹲在地上计算。维伊人和许多其他非洲部落,计算时,首先数他们左手的手指,从小手指开始记;然后以同样的方式数右手,随后数脚趾。维伊人表示“20”的数字是“mō bānde”,意思显然是“一个人(mo)完成了(bande)”,相类似的有“40,60,80”等——“两个人,三个人,四个人等,完成了”。有趣的一点是,这些黑人们运用这些短语时,这些短语已经失去了它们原始所表明的意义——对这些黑人来说,这些词语变成单纯的数字了。^④最后,因为出现在我们面前的是一幅一个人用他的手指计算的画面,并且是在一种观念的光照之下,假如用词语描述他的手势,这些词语就可以变成一种表示数字的实际名称,就这一点来说,在世界上,大概没有一种语言能胜过祖鲁语(Zulu)。祖鲁人用他们的手指计算,一般是从他们左手的小手指开始。当他算到“5”时,他就称作“edesanta”——“完成一只手”,然后,他就开始数右手的大拇指,于是“tatisitupa”——“拨动大拇指”这个词就变成了表示“6”的数字,于是动词“komba”——“用手指”^⑤,表示食指,或者“指示”,作为下一个数字——“7”。例如,当回答“你的老板给了你多少?”这个问题时,一个祖鲁人就会说:“U kombile”——“他指点他的食指”,也就

① 马克萨斯语(Marquesan):居于大洋洲马克萨斯群岛的马克萨斯人使用的语言。

——译注

② W. V. Humboldt: *Kami-Spr.* vol. ii. p. 308; 由 *As. Res.* vol. vi. p. 90 所证实; *Journ. Ind. Archip.* vol. iii. p. 182, 等等。——原注

③ 科莱(Kölle):语言学通,专门从属维伊语的研究。——译注

④ 科莱:《维伊语语法》,27页。——原注

⑤ 人们指物时一般都用食指。——译注

是“他给了我7个”。这种运用表示数的动词的奇特方法在下面这样一个例子中也有表现,如“amahasi akombile”——“这些马已经点清”,也就是“它们是7个”。像这样的方法还有“Kijangalolunje”——“留下后面的两个手指”,也就是“8”,以及“Kijangalolunje”——“留下后面的一个手指”,也就是“9”,一直到“kumi”——“10”。每到数完“10”,两只张开手指的手就拍在一起。^①

人的原始计算方式显然是用他的手运算,现在应用的许多数词实际上都是由这种情况派生出来的,这就是明证。这种理论对发现一般的原始数字来说是前进了一大步。在蒙昧人的语言中还没有数字的情况下,我们能否进一步清楚地说明蒙昧人的心理过程,去拟构那种数字呢?那些名称与手和脚无关的数字,特别是“5”以下的数字,词源很难确定,那么这些数字的起源是什么呢?这是一个特别困难的课题。作为一种原则,还并不是全都难以理解的,因为对于一种新数词的实际形成来说,某些证据是随时可得的,这些新数词是简单地借助有关的事物名称或以某种方式起到特有作用的行为的名称而形成的。

人们在其语言中拥有丰富的继承下来的数字,有时仍然会发现宜于创作新数词。例如,很久以前,印度学者们从编年史的专门用语中选择了一批用来记载日期和数字的词。他们选择这些词还有大量的根据,例如,“月亮”或“地球”表示“1”,因为它们各有一个;“2”可以称之为“眼睛”、“翅膀”、“胳膊”、“髀”,因为它们成对的;他们称“3”为“罗摩(Rama)”、“火”或“品质”,因为他们认为有三个罗摩,三种火,三种品质;“4”用“吠陀(Veda)”、“年龄”或“海洋”,因为每个人都承认它们有四个;“季节”表示“6”,因为他们把一年按六个季节计算;“贤人”或“元音”表示“7”,来自七贤人和七个元音,依此类推直到较高的数字。“太阳”表示“12”,因为它一年有十二个名称,或者用“黄道带”表示,由于它有十二宫;用“指甲”表示“20”,这是一个偶然带有手指计数法的词。梵语的同义词很丰富,甚至数字本身也可以使用同义词,于是变得很容易采用短语或无意义的诗句,通过勉强的记忆的系统来记载数字系列。下列是一种印度天文学公式,一张关于月亮星座的星星的数字的一览表。每一个词代表记忆的相对应的数字,它上面的地方有英文翻译。词选择来表示数字这种一般原则,不用解释也是明显的——

① 施莱登(Schreuder):《祖鲁人语言的语法》,30页;德纳(Döhne):《祖鲁人的词汇》;克劳特(Crout):《祖鲁语法》。见哈恩(Hahn):《赫雷罗人语法》。——原注

Vahni tri tvishu gunendu kritāgnibhūta
 Bānāsvineta çara bhōku yugabdhī rāmāh
 Rudrābdirāmagunavedaçaṭā dviyugma
 Dantā budhāirabhitāh kramaço bhatārāh.

原文的意思是

3 3 6 5 3 1
 火 三 季节 箭 才能 月 死亡

4 3 5
 的四周,火,成分

5 2 2 5 1 1
 箭 双马童 眼睛 箭 地球 地球

4 4 3
 年龄 海洋 罗摩

11 4 3 3 4
 楼陀罗 海洋 罗摩 才能 吠陀

100 2 2
 一百 二 联星

32

牙齿:按照这种方法往后排依次可到伟大的首座星。^①

想到威廉·冯·洪堡,他在研究这一有趣的数字系统时,看到了一个过程的证据,这个过程非常像在世界上各种语言中实际产生表示1、2、3等有规律的数词的过程。他在60多年以前的下面一段话中,表现了他的超前的观点,在我看来,他的观点包含着一把打开这数字理论的几乎分毫不差的钥

^① W.琼斯(Jones)先生,见《亚洲研究》,卷2,1790、296页;E.雅克特(Jacquet),见《亚洲旅行记》,1835;威廉·冯·洪堡: *Kawi-Spr.* vol. i. p. 19. 这一记载日期的方法一直扩展到中国西藏和西印度群岛。东方的年代学的许多重要方面都依赖于这些方法。遗憾的是这些证据多多少少被数词使用的混乱所损害。——原注



匙。“如果我们考虑实际数字的起源,则它们的形成过程跟我们在这里所描述的好像明显地相同。后者不是什么别的,而是以前构成的数字的更加开放的扩大。如在马来语族的各种不同的语言中,当“5”是由“手”(Lima)来表示时,它同“2”是由“翅膀”来表示完全是同一回事,因为它们都是用词来描述数字。无可置疑,所有数词的根源都在于这样一些隐喻,然而现在它们永远也不可能按迹探求了。但是,人们似乎早就感觉到表示同一数字的这些符号的重复性是多余的,太臃肿,且易引起误解。”因此,他继续争辩说,数字的同义词是非常稀少的。对于一个具有很深的语言感受的民族来说,这种感觉虽然或许还没有上升为明确的意识,但它必定很快就会出现,因此,关于数字的原始词源学和所描述的意义回忆再好让它消失,使留下的数词自己变成只是约定的术语。

在低级民族中,除了手指脚趾数字之外,我们还发现了关于数字形式的最有量的证据。它出现在两半球的应用之中,可以称之为孩子们的数字名称。在澳大利亚出现了一种引人注意的情况。在全部缺乏土著语言的同时,在数词中,“3”一般用作“几个或很多”的意思。在阿德莱德岛^①地区的民族为了一种特殊的目的,“3”这个数字远远超出了这种狭窄的范围,而且是具有全面意义的一种特殊数字系统,或许扩大到9。他们按年龄依次给他们的孩子起固定的名字,艾尔(Eyre)先生记录如下:1. Kertameru; 2. Warritya; 3. Kudnutya; 4. Monaitya; 5. Milaitya; 6. Marrutya; 7. Wangutya; 8. Ngarlaitya; 9. Pouarna。这是男孩的名字,而女孩的名字与此词尾不同。他们在孩子出生时给他起名,不久之后就又选取一个更有特色的名字。^②在马来人中出现了类似的习俗,据报道他们在一些地区采用按年龄依次七个名字的系列,开始是1. Sulung(“最年长的”); 2. Awang(“朋友,伙伴”); 末尾是 Kechil(“最小的一个”),或者是 Bongsu(“最年幼的”)。这些是为儿子起的,为女儿的名字前面加“Meh”,译名用来表示实际的个性。^③在马达加斯加,马来人给儿童一个类似的临时称呼以代替固定的名字,并以此现象来明白表示他们之间

① 阿德莱德岛(Adelaide Island);南俄州帕默尔半岛(Palmer)西岸附近的大岛。——译注

② 艾尔:《澳大利亚》,卷2,324页;舒尔曼:《潘卡拉(Pankalla)语汇》,提供了部分相应的形式。——原注

③ 《西印度群岛志》,新丛书,卷2,1858,118页。[Sulong, Awang, Itam(“黑”), Puteh(“白”), Al-lang, Fendeh, Kechil 和 Bongsu]; Bastian: *Oestl. Asien*, vol. ii, p. 494。这些细节提供得并不完全,好像也不完全正确。——原注

的联系,但是,这种称呼常常是在一年之后就被换掉了。男性: Lahimatoa (“第一个男性”); Lah-ivo (“中间的男性”); Ra-fara-lahy (“最后出生的男性”)。女性: Ramatoa (“最年长的女性”); Ra-ivo (“中间的”); Ra-fara-vavy (“最后出生的女性”)。^①这种系统在北美也有。在达科他人^②中,发现按出生的顺序来表示儿子和女儿的名字的下面序列。长子, Chaské; 次子, Haparm; 三子, Hape-dah; 四子, Chatun; 五子, Harka。长女, Wenonah; 次女, Harpen; 三女儿, Harptenah; 四女儿, Waske; 五女儿, We-harka。这些是他们所保留的贯穿儿童时代的仅为数字的名称,直到他们的亲属或朋友找到机会给予某种较有特色的个人名字以取代这种数字名称。^③非洲提供了更多的例子^④

就通常意义的数字而论,波利尼西亚表明了新形态的值得注意的情况。在波利尼西亚,除了有大家知道的数字系统流行以外,还有一些特别的术语逐渐产生了。例如,更换词语的习惯听来很像一个国王的名字,它引导塔希提人就任新的首领去创造各种不同的新数词。例如,需要一个表示“2”的新词来代替普通的“*rua*”,他们就因为这个明显的理由而提出了“*piti*”——“一起”这个词,并且把它作为一个数词。一会儿又要取得一个表示“5”的新词,代替“*rima*”——“手”,于是这个词就中断使用,代替它的是“*pae*”——“部分,分开”,意思大概是分开两只手。像这样一些在波利尼西亚由于仪式的原因而采用的词,当这种原因由于仪式暂时终止而消失时,它们也就停止而旧的一种就又来接替了。但是,这新的“2”和“5”——“*piti*”和“*pae*”,却如此确实地变成了语言中的固定的数词,以至塔希提人在当时所译的《约翰福音》的译文中,坚持用它们把“*rua*”和“*rima*”替换了。再者,南洋群岛的各种特殊的计算习惯也已对语言有其影响。马克萨斯人用人的每一只手计算鱼或果实,他们用一双为单位的计算系统代替单一数。他们从“*tauna*”——“一对”开始,这个词于是就变成了一个等同于“2”的数词,然后他就成对地往前数,当他们如此地数到“*takau*”或“10”时,他们的实际意思是“10”对或“20”。他们习惯于把面包捆扎出4个

① 埃利斯:《马达加斯加》,卷1,154页。还有“*Andriampaivo*”,或“*Lahi-Zandrina*”,表示最小的男性;“*Andrianivo*”表示中间的男性。马尔加什语(Malagasy)的“*laby*”(男性)相当于马来语(Malay)的“*laki*”;马达加斯加语的“*vavy*”(女性)相当于扬加语的“*lafine*”,毛利语的“*wabine*”(妇女);对照马来语的“*batina*”(女性)。——原注

② 达科他人(Dacotas):居于美国和加拿大的印第安人。——译注

③ M. 埃斯特曼(Eastman):《达科他族,或苏人的生活 and 传说》,25页。——原注

④ 《民族学学会会刊》,卷4(Akra);Ploos: *Das Kind*, vol. i. p. 139 (Elmina)。——原注

结,他们就开始使用“pona”——“结”这个词,于是它就变成了一个表示“4”的实际数词,并且他们继续用结进行计算,这样,当他们说“takau”(10)时,他们的意思是说“10”个结或“40”。波利尼西亚词汇中所产生的语言学上的神秘性是令人惊奇的。在塔希提等人中,“rau”和“mano”本来的意思是“100”和“1000”,结果又表示“200”和“2000”了;而在夏威夷人看来,它们的意义再次加倍,等于“400”和“4000”。此外,在波利尼西亚、在汤加和毛利,关于实物的适当名称的转换,看来能够作进一步按迹探求。“tekau”——“10”——这个词看来是一个表示“块”或“串”的词,用来计算甘薯和鱼。同样,“tefuhi”——“100”——来自“fuhi”——“束”或“包”。^①

在非洲,特殊的数字形式也引起了注意。在约鲁巴的语言中,“40”称作“ogodzi”——“一串”,因为玛瑙贝^②是40个一串。“200”是“igba”——“一堆”,意思还是一堆玛瑙贝。在达荷美人中,做法相似,40个玛瑙贝做成——“kade”或——“串”,50串做——“afo”或——“一堆”;这些词变成了表示“40”和“2000”的数字。当达荷美国王攻击阿贝奥库塔(Abeokuta)时,据记载,他被很多人即“2堆、20串和20玛瑙贝”的人所击败,那是说4820人。^③

在文明民族中,它们的语言受到其祖先的传统的和难以理解的数词的最牢固的束缚,但也同样会发现另外的术语存在,这些术语实际上已是数词了。假如碰巧在这传统的数字系列中为其打开一个缺口,则他们就会立刻进入到这种公认的领域之中。例如,我们有机会让一个新词代替“2”,那么“par”(一双,拉丁语“par”,“相等的”)或“couple”(一对,拉丁语“copula”,“连接”或“系”)这两者之一就会准备填补它的位置。代替“twenty”(20),一个很好的英语词“score”^④“刻痕”将为我们所用。为了同样的目的,德语能用“stiege”,它可能带有“一牛棚牛,一猪圈猪”的原始意义。同样,古诺斯语(Old Norse)“drótt”——“一个伙伴”,丹麦语“snees”。许多这样的词在使用着,但在欧洲语言中在语法上不能归入数词一类,表现了极大的多样性。例如,古诺斯语“flockr”(群),“5”; sveit,“6”; drótt(集会),“20”; thiodh(人民),“30”; folk(人民),“40”; öld(人民),“80”; her(军队),“100”; Sleswing, schilk,

① H. 黑尔(Hale):《人类学与语言学》,卷6,夏威夷克斯(Wilkes),U.S. 调查快报,Philadelphia, 1846, pp. 172, 289. (N.B. ——普通版没有包含这重要的一卷。——原注)

② 玛瑙贝在当地用作钱币。——译注

③ 鲍文:《约鲁巴人的语法和词汇》,伯顿,见《人类学协会论文集》,卷1,34页。——原注

④ “score”一词有“刻痕”“记号”等义,也有“20、20人、20磅重”的意思。——译注

“12”(就像我们从“先令”中得出了一个数词一样);中高地德语(Middle High-German)rotte,“4”;新高地德语(New High-German)mandel,“15”;schock(一束),“60”。列特人(Letts)提供了与波利尼西亚语情况十分相同的恰当例证。他们每次抛出3只蟹和3条小鱼来进行计算,因此,“mettens”——“一抛”的意思就是“3”,而比目鱼则是30条紧紧捆成一束,于是“kahlis”——“一绳”就变成了表示这个数字的一个术语。^①

在较低级和较高级的民族中,我们可以观察到以两种另外的方式从全然描述性的词语中产生的数词。加拉人(Gallas)没有小数的术语,但是,他们从他们用作钱币的盐饼的分割中造出了相同的术语。例如,“tchab-nana”——“一碎片”(来自“tchaba”——“打碎”,正如我们说“一小部分”),采取了“一半”这个意思。这一个术语,我们可以拿来同拉丁语的“dimidium”,法语的“demi”相对照。序数的数词一般是从基数数词中派生出来的,如“third”(第3)、“fourth”(第4)、“fifth”(第5),是从“three”(3)、“four”(4)、“five”(5)来的。但是,在非常低级的一些民族中,可以看到已经存在的跟约定的数字系统完全没有联系的独立形式的证据。例如,格陵兰人并不用他们的“1”去造“第1”,而是称它为“sujugdek”——“最前的”;也不用“2”去造“第2”,他们称作“aipā”——“他的伴侣”;只有“第3”取自他们的基数词,其形式是同“pingasut”——“3”有联系的“pingajuat”。这样,在印欧语系的语言中,序数词“prathamos”、“πρῶτος, primus, first”和数词“one”(1)没有什么联系,但是带有前缀“pra”——“在前”,简单的意思是“最前的”。虽然希腊语和德语的下一个序数词为“δευτερος”、“zweite”,来自“δύο, zwei”,我们称它为“second”(第2),拉丁语“secundus”——“下面的”(sequi),这还是一个描述性的指示词。

假如我们允许自己去使什么和什么立刻结合就可以是什么,我们就能够看到,仅仅采用普通事物的名称就可以那么无限地产生数词。下面这个斯莱斯威格斯(Sleswigers)的例子,我们可以把先令作为表示“12”的数词,并且继续用“groat”(四便士银币)表示“4”,“week”(星期)将为我们提供表示“7”的名称,以及“clover”(三叶草)表示“3”。但是,这种简单描述的方法并不是仅仅对于创造数词的目的有效。此刻,任何名称的系列都是规则地排列在

① 见 Pott: *Zählmethode* (《计数方法》) pp. 78, 99, 124, 161; Grimm: *Deutsche Rechtsalterthümer*, ch. v. ——原注

我们的心中。它变成了一种计算机器。我察看一个小女孩,她在动手算卡片,她是按照1月、2月、3月、4月来数它们的。当然,她也可以像星期一、星期二、星期三这样来数它们。在成年人的语言中发现这样一类情况是很有趣的。我们知道,希伯来(Hebrew)文的数字意义在于它在字母表中的地位。字母表这样安排的原因是能够几乎不作任何计算。希腊字母表是由对闪米特语^①字母表的改造而来,且消除了其文字的数字意义的障碍,完全顺着新安排的字母表,他们把“ $\alpha, \beta, \gamma, \delta, \epsilon$ ”完全看作是“1, 2, 3, 4, 5”,然后,让“ σ ”表示“6”,并同样处理,让“ ι ”表示“10”,正像在希伯来文中一样,在那里它真正是第10个字母。现在,这种约定的字母排列已经形成,很明显,一个希腊人已经放弃了通常的“1, 2, 3”——“ α, β, γ ”,马上就由所采用的这种字母的名称取代了它们的地位。例如,称“1”为“alpha”,“2”为“beta”,“3”为“gamma”……这样一直下去。这种事情实际上已经发生了。阿尔巴尼亚语是希腊语结构,它的引人注目的隐语支语,充满了借用和不可思议的词,隐喻和性质定语只有通过启发才能理解,它有等同于“4”和“10”的词,这词就是“ $\delta\epsilon\tau\alpha$ ”和“ $\epsilon\kappa\alpha\tau\alpha$ ”。^②

但是,在制定数字形式的一般原则时要求像上述这样证据的价值,我没有发现它对世界语言现行数词词源研究工作的益处。在低级民族中广泛而界限明确的手指脚趾数字系统已经论述过了。在低级民族的语言中,可能有数字词源学的其他遗迹,这提供了一种想法。按照这种想法,数字是被选来达到一种计算的目的的。但是,这些遗迹看来是既缺乏而又不清楚。^③从描述性的词语中产生出数词的这种遗迹,在我们印欧语中,在希伯来语和阿

① 闪米特语(Semitic):指闪米特人(古代包括巴比伦人、亚述人、希伯来人、腓尼基人等,近代主要指阿拉伯人和犹太人)使用的语言,为古代语言。——译注

② 弗兰西斯科·米歇尔(Francisque-Michel):《行话》,483页。——原注

③ 对这类证据来说,下面这些例子是值得注意的——多布利茨霍菲尔:《阿玛兹内人》,卷2, 169页,提供了一个词——*gyenknat*“鸵鸟爪”,它表示“4”这个数字,因为鸵鸟爪的前面有三个爪,后面有一个。词 *nebnhalek*“一张五色斑纹的皮”,作为数字“5”。D'Orbigny: *L'Homme Américain*, vol. ii, p. 163. remarks: Les Chiquitos ne savent compter que jusqu'à un (tama), n'ayant plus ensuite que des termes de comparaison. 福莱在《维伊语语法》中提到, *tera* 的意思有两个,一个是“与”,另一个是“2”,使人联想起它的原始意义的起源(可以与塔希提人的 *piti*“一起”,“2”作比较)。基切瓦人的 *cbuncu*“堆”和 *cbunca*“10”,可能有联系。阿兹特克人 *ce, l, cen-lli*“粒子”,可能有联系。至于“2”是由手派生出来的可能性问题,可特别举出霍屯督人的 *t'koam*“手,2”为例。见 Pott: *Zahmesheide*(《数学》), 29页。

——原注

拉伯语中,在汉语中,也可能存在。这种语源学研究已经向前发展了,^①并且它们同那些已经实际形成的数词或类似数词的著名原则相一致。但是,就我已经对这种证据所能进行的检验来说,所有的事例在语言学上看来是值得怀疑的,所以我不能借助我们之前的理论把它们推向前进。确实,假如认为这些事例本身可以成功确定的话,那也是用理论支持它们,而不是它们支持理论。的确,事情的这种情况完全适合在这里所采取的观点,因为当一个词一旦被用作一个数字的时候,从这时起它所需要的是作个纯粹符号。它由一种有趣味的语言下降变成一个貌似无意义的词。由此原始语源的一切痕迹就都消失了。

对数词起源的词源学研究,不能平安越过在低级文化语言中所常见的手指和脚趾数字的例子,因为这些词来自对屈指和脚趾进行计算的手势的直接描述。除此之外,其他的有力的证据也是有效的。这些证据实际上几乎覆盖了全部问题。世界的数字体系,以实际的安排方案,提出并确定了这样一种观点,即用手指和脚趾计算是人的原始计算方法,并采用语言来表述。在一只手上数手指到“5”,然后用第二只手继续数到第二个“5”,这是一种用“5”的计数法,或者称作五进制计数法。用两手数到“10”,然后用十计算,是十进制计数法。用手和脚继续数到“20”,然后用“20”计算,是二十进制计数法。现在,虽然在大部分著名的语言中没有提到手指和脚趾,没有提到手和脚,但是,在数字本身中是可以观察得出的,而且五进制、十进制和二十进制的计数法的体系,就留下了证据,证明这种手脚计算是原始的方法,那些进位计数法就是建基在它上面的。看来毫无疑问,手指的数目使得数字“10”特别适于用来作为计算的周期,因此,十进制的算法就是建立在人体组织的基础之上的。这是如此明显,以奇异的眼光去看奥维德在他那著名的诗行中放进去一起封闭的两个事实,不必看,这第二个就是第一个的结果。

① 见法勒:《语言符号》,233页;Benloew(本洛):*Recherches sur l'Origine des Noms de Nombre* (《数字名称的起源研究》);皮克提特:《印欧语的起源》,2部分,2卷;Pott: *Zahlmethode* (《数学》),128页,等等;W. v. 洪堡对梵语“pancha”,5 波斯语“penjeb”,“张开五指的手掌;伸开爪子的鸟”进行了比较,似乎“5”称为“pancha”是由于像一只手,是错误的。波斯语“panjeb”是它自己从数字“5”派生出来的,就像在梵语中手被称为“panchaṅkha”,“5个分支”一样。在英语中发现了相同的例子,德语把人的手描述为他的“5”或“5个一伙”,从此带有5的游戏名称就是指张开手击球的游戏,这一个制造方法出自德语的词语被语言接受了。福顿描述了阿拉伯人吃饭时围文雅,叫同伴注意掉在胡子的一粒米,就笑着说:“小山羊跑到花园里去了。”回答是这样:“我们要‘5’去猎取它。”——原注

Annus erat, decimum cum luna receperat orbem.

Hic numerus magno tunc in honore fuit.

Seu quia tot digiti, per quos numerare solemus:

Seu quia bis quino femina mense parit:

Seu quod adusque decem numero crescente venit,

principium spatii sumitur inde novis.^①

纵览世界的大多数语言,发现在那些数学先进、能用数字数到“5”的部落或民族中,几乎无一例外地流行着一种建基在手算之上的方法:五进制、十进制、二十进制,或这几种兼而有之。为了举一些关于五进制方法的完善的例子,我们可以拿出波利尼西亚人的数字系列,它的排列顺序是:1,2,3,4,5,5·1,5·2,等等;或者美拉尼西亚人的数字系列,我们可以这样表示它:1,2,3,4,5,加1,加2,等等;费拉塔人(Fellata)的数字系列:1……5,5·1……10,10·1……10·5,10·5·1……20……30……40,等等。单纯的十进制可以举希伯来的例子:1,2……10,10·1……20,20·1……等等。单纯的二十进制不常见,明显的原因是以20为一组独立数字很不方便,但是,它是由五进制而来,如在阿兹特克人中,它可以分解为:1,2……5,5·1……10,10·1……10·5,10·5·1……20,20·1……20·10,20·10·1……40,等等;或者来自十进制,如以巴斯克人^②为例:1……10,10·1……20,20·1……20·10,20·10·1……40,等等。^③看来没有必要为了一般说明世界各部落中的这些数字原则而在这里进一步引用大量的语言细节。德国哈雷市(Halle)的波特教授在一篇特别的专论中根据真实详尽的语言学材料论述过这个课题。^④这篇专论顺便大量收集了有关数字的详情细节,这些对于从事这种调查的研究者是不可缺少的。为了当前的目的,下面粗略的概括介绍就足够了。在较低级的民族中,五进

① Ovid, *Fast.* iii. 121. ——原注

② 巴斯克人(Basque):西班牙比利牛斯山西部居民,语言属列托-立陶宛语族。——译注

③ 这两种五进制系列的实际数词是作为例子提出的,特里同的贝(Triton's Bay). 1. saamoi; 2. roeteti; 3. touwroo; 4. faat; 5. rini; 6. rim-saamo; 7. rim-roeteti; 8. rim-touwroo; 9. rim-faat; 10. wotaisa. 里弗(Li-fu). 1. pacba; 2. lo; 3. kun; 4. thack; 5. theumb; 6. lo-acha; 7. lo-u-lo; 8. lo-kunn; 9. lo-thack; 10. te-ben-nete. ——原注

④ A. F. Pott: *Die Quintäre und Vigesimalé Zählmethode bei Völkern aller Welttheile*. Halle, 1847; *Festgabe zur xav. Versammlung Deutscher Philologen &c., in Halle* (1867)中的附录。——原注

位制是常见的,同时,二十进位制是重大发现。但是,较高级的民族避免用这两种,因为一个太不足,另一个太累赘,于是就用中间的十进位制。各不同部落和民族中不同习惯彼此并不冲突,反而是认同,因为它们共同的根据是一个普遍的原则。人最初是从他的手指和脚趾学会计算的,并以各种方式把这种原始方法在语言中固定了下来。

在欧洲,有些与这些系统有关的特殊几点是应当注意的。这可以从某些聋哑儿童那里观察到。奥利弗·卡斯韦尔是在他的手指上学会数数高可到“50”的,但他总是“五个一组”的数,例如“18”个为“两只手,一只手,三个手指”。^①希腊人用“πεντάζω”暗示“5”作为一个计算的词,这是一个原始古老五进制的遗迹(对比芬兰语“lökke”——“计算”,来自于“lokke”——“10”)。当然,罗马数字 I, II …… V, VI …… X, XI …… XV, XVI, 等等,来自一个值得注意的划分明白的书面五进制。二十进位制计算的遗留仍然具有较大的启发性。用 20 进行计算是克尔特人最鲜明而有力的特点。这种累赘的二十进制的记数法,任何蒙昧民族都不如盖尔人的下列例子给人的印象那么强烈,“aon deug is da shichead”——“1, 10, 加两个 20”也就是“51”;或威尔士人的“unarbymtheg ar ugain”——“1 加 15 再加上 20”也就是“36”;或布列塔尼人^②的“unnek ha triugent”——“11 加三个 20”也就是“71”。新法语属于拉丁语系的语言,它有从“10”到“100”的有规律的拉丁语系统,“cinquante, soixante, septante, huitante, nonante”,这些词就像在比利时一样在法语范围的地区内仍然使用。尽管如此,这种用 20 计算的臃肿的计算系统通过法语的十进制仍然出现。“septante”^③最大限度地受到压制,例如,“soixante-quatorze”表示“74”;“quatre-vingts”被明确认定本身表示“80”,并且它延伸用到“90”,“quatre-vingt-treize”表示“93”;“100”以上的数,我们发现“six-vingts, sept-vingts, huit-vingts”,表示“120”,“140”,“160”;有一所确定的医院,名为“Les Quinzevingts”,这个名称来自它的“300”名住院者。推测,法国早期的凯尔特人的数字系统一直坚守着它的阵地,并把后来的法语数字纳入它的简陋的模式之中。或许,这是对这种稀奇现象的最为合理的解释。在英国,撒格鲁撒克逊人的计算是十进制, hund-seofontig, 70; hund-eahtatig, 80; hund-nigontig, 90;

① 《劳拉·布里奇曼的报告》,伦敦,1845,159 页。——原注

② 布列塔尼人(Bretons):居于法国的民族,语言属凯尔特语族。——译注

③ “septante”含有 7 的意思。——译注



hund-teontig, 100; hund-enlufontig, 110; hund-twelftig, 120。在这里多半是由于凯尔特语的残余,二十进制是由“score”(20)来计算的:“threescore and ten”(三个20加10),“fourscore and thirteen”(四个20加13)等。“Score”在英语中取得的地位至今还未完全消失。^①

从计算的某些少数细节里,可以获得民族学的提示。在缺乏数字系列的蒙昧民族中,以结合方式创造出新数字是非常快的方法。在澳大利亚的部落中,以附加的方式创造出“2—1”,“2—2”表示“3”和“4”;在瓜茨(Guachi),“2—2”是“4”;在圣安东尼奥^②“4加2—1”是“7”。在北美,用减除来制定数字的方法是众所周知的。这种方法在日本的阿依努人(Aino)的语言中也很明显。在那里,“2自10”、“1自10”,意思显然是表示“8”和“9”这两个词。在圣安东尼奥的数字计算中出现了乘法:“2乘—12”和在一个图皮语支中的“2 乘 3”,都表示“6”。除法,在较低级民族中看来还不知道这种用途,在较高级的民族中同样是例外。这类事实表明了人类发明创造的手段的多样性,和其语言构成的独立性。同时,它们用手计算的一般原则是一致的。它们的迹象可以称之为二进制、三进制、四进制、六进制的算法,转向了“2、3、4、6”,它们仅仅是一些变体,渐渐诱入或者融入到了五进制和十进制的方法之中。

这种对照是受过教育的欧洲人之间的一种发现,这种欧洲人可以自如地运用他的无疆的数字系列,而塔斯马尼亚人合计到了,或者任何超过“2”的东西都作“很多”,并且用他整个一只手作为计算手段达到“人”的极限,那也就是说,“5”。这样的对比是由于蒙昧人发展的停滞,他们的智力停留在孩子似的时邇,我的一位保姆用数字顺口溜作为例子奇妙地表现了这种早期状态。它说:

一是没有什么
二是有一些个
三就是许多个

① 比较一下拉杰玛噶里部噶里部采取的印地语(Hindi)𑂔𑂗𑂢𑂰词,它仍然用20计算。在英国“score”是作为一个不确定的数字而使用的。这与“20”在法国的使用,“40”在希伯来文《旧约全书》和阿拉伯文《一千零一夜》中的使用是相同的,它们可能存在于二十进制计算方法的其他痕迹之中。

——原注

② 圣安东尼奥(San Antonio):智利地名,当地居印第安人。——译注

四是便士一个

五是小一百个

说到蒙昧人和儿童的这种状态,我们就早期语法史提出几个有趣的问题。蒙昧人把“3”■作“很多”,而语法上把“3”用作一种最高级的形式,威廉·冯·洪堡在这两者之间进行了类比。在这种最高级的形式中,“trismegistus, ter felix, thrice blest”,是常见的例子。在埃及的象形文字中,单数、双数和复数之间的关系得到很好的形象化的表现。在那里,一种事物的图画,以一匹马为例,用一条单线“|”标出,意思是只有一匹;用两条线“||”,意思是有两匹;用三条线“|||”,意思是有三匹或无限的多数。在世界一些最古老和最重要的语言中的语法数字系统,是建立在与蒙昧人相同的原则之上的。埃及文、阿拉伯文、希伯来文、梵文、希腊文、哥特文,是运用单数、双数和复数语言的例子。但是,较高的精神文化的趋势是抛弃这种不方便而又无益的方法,只是分单数和复数两类。毫无疑问,双数由于它是从早期文化继承来的因而占有它的地位。D.威尔逊博士好像是在为他的观点进行辩护,他说,双数“为我们保存了那个思维阶段的记录,当时所有超出2就是一种无限数字的观念。”^①

当两个文化水平不同的民族相接触时,较蒙昧的民族采取了新的技术和知识,同时,他们自己的特有文化常常趋于停滞甚至衰落。计算的技术也是如此。我们也许可以证明较低级民族在这方面实际上已经获得了巨大而独立的进步,但是,较高级的民族带来了一些方便而无限的手段,这些手段不仅给所有可以想像得到的数字命名,而且可以把这些数字写下来,并且用数字通过几个简单的符号进行计算。前途在此,野蛮人的拙笨的方法还会继续产生吗?至于方式,则高级民族的数字■从低级民族的语言中移植过来的。格兰特^②船长描述了赤道非洲的土著奴隶占用他们闲逛的时间去学习其阿拉伯主人的数字。^③多布利茨霍菲尔神父关于土著巴西人和犹太人之间的算术联系的报道,是一篇描述蒙昧人和传教士之间智力接触的好文章。

① D.威尔逊:《史前人》,616页。——原注

② 格兰特(Grant, James Augustus, 1827—1892):英国军人、非洲探险家,和约翰·汉宁·斯皮克一起发现了尼罗河发源地。其旅行日记《跨越非洲纪行》1864年出版。有据此题材撰写的文学作品《格兰特船长》。——译注

③ 格兰特,见《民族学会会刊》,卷3,90页。——原注

瓜拉尼人好像是用他们的土著数字计算到“4”，当他们再往上算时，他们就说“无数的”。“但是，在平常生活中和在作全面忏悔时的不可缺少的独立忏悔中，计算是用两种。印第安人在教堂的公共教义问答中大天主教西班牙语计算。在星期天，所有的人都用西班牙语大声地从‘1’数到‘100’。”确实，这位传教士没有发现土著应用那些学得非常准确的数词，他说：“我们正在一个黑人那里清洗。”^①但是，如果我们研究一下蒙昧人或低级野蛮部落的现代词语，就会发现一些有趣的证据，它们证明较高级的文明确实有效地影响了较低级的文明。至于谈到那粗陋的数字系统，则是完整、适度、便利的，它可能停滞不前，并逐渐变得累赘了。有时，在比这更落后的地区，我们看到聪明的外国人把它们拿到自己手上，用他们自己的数字去补充这些低级民族数字的不足或加以更换。较高级的民族虽然足以对较低级的民族施加进步的影响，但是数字本身并不需要非常高的水平。马卡姆(Markham)观察到，南美马拉尼翁河(Marañon)的希维拉人(Jivaras)用土著数字数到5，更高的数字就采用奇楚亚人的那些数字，即秘鲁印加人(Incas)。印度当地人的事例是有启发性的。孔德人^②用土著词语从1数到2，然后就借用印地语的数字。奥朗人^③部落属于达罗毗荼语族(Draavidian stock)的民族，曾经有过相应的土著数字系列，后来好像是把4以上的数字放弃不用了。有时甚至放弃了2，而在那里采用了印地语的数字。^④观察，南美的科尼博人(Conibos)^⑤用他们自己的数词从1数到2，然后就借用了西班牙语的数字，这很像图皮语族的一种巴西人语支，显然在上世纪已经失去了土著数字5，稳定在使用只能到了的古老土著数字上，接下去的数字就用葡萄牙语的。^⑥在美拉尼西亚(Melanesia)，安纳通人(Annatom)^⑦语言只能用它自己的数字数到5，然后就借用英语 siks(6)、seven(7)、eet(8)、nain(9)等。在某些波利尼西亚群岛，虽然土著数字是大数多用的，但由于除了用基数之外又用一双和4来进

① Dobrizhoffer: *Gesch. der Abinoner*, p. 205; 英文译本, 卷 2, 171 页。——原注

② 孔德人(Khonds): 居于印度奥里萨邦的民族名, 又称库伊人(Kuis), 坎德人(Kandhs), 其语言属达罗毗荼语族。——译注

③ 奥朗人(Orons): 又称库鲁克人(Kurukhs), 印度属达罗毗荼语族的族名。——译注

④ 拉瑟姆(Latham): 《比较语言学》, 186 页; 见《亚洲胜地》, 卷 4, 96 页; 《亚细亚学会刊·孟加拉》, 1866, 2 部, 27, 204, 251 页。——原注

⑤ 科尼博人(Conibos): 居于秘鲁东部森林的印第安人部落。——译注

⑥ St. Cricquin, in *Bulletin de la Soc. de Geog.* 1853, p. 286; Pott: *Zahlmethode*, p. 7。——原注

⑦ 安纳通人(Annatom): 居于大洋洲新赫布里底群岛上的部落。——译注

行计算,因而发生了混乱,使得土著为了摆脱困惑而采用了“buneri”和“tausani”^①。因纽特人虽然用手脚和整个身体来计算,但是也能表示很高的数字,然而即使中间加进了“20”(score),它实际上还是变得累赘。而格陵兰人从他的丹麦老师那里很好地采进了“unrtite”和“tausani”^②。两种语言中数词的相似性是问题的关键,语言学家们对此付出了巨大的力量和应有的重视,他们研究这种类似是否出自共同的语族。但是很清楚,就一个民族可能从另一个民族借用数字来说,迹象已经不清了。事实上,这种借用到的是像“3”这样的小数字,甚至或许比我们所知道的还要低些,这也是小心翼翼地运用来自有联系的数词的证据的原因。作为一种趋向,与其证明亲族关系,不如证明交际关系。

在文明计数法的另一端,数字从一个民族到另一个民族的采用,仍然表现了一些有趣的语言学论点。我们自己的英语提供了奇妙的例子,如“second”(第2的)和“million”(百万)。就英语的“dozen”(一打)这一形式来说,同德语、荷兰语、丹麦语甚至俄语都是共同的,都是采用了中世纪的拉丁语“dozena”(来自“duodecim”)。人们发现用“一打”来买卖东西那是多么方便的一种编排,多么需要有一个特殊的词来表示它。但是,借用的过程比这个更必要。如果要问在英国说英语的人中现在有多少套数词在使用,可能回答是一套,即平常的“1”、“2”、“3”等。但是,那里也还有借用的两套。一是大家都知道的掷骰子的一套数词:“ace”(1点),“deuce”(2点),“tray”(3点),“cater”(4点),“cinque”(5点),“size”(6点);因此,“size-ace”是“6加1”,“cinques or sinks”是“2倍5”。这些词是从法语来到我们这里的,并且是与一般的法语数字相一致的,除了“ace”以外,这个词是拉丁语的“as”,是有重大语言学意义的一个词,意思是“1”。另一套借用的数词是在隐语词典中发现的。它的出现,是英国街头市民采用了一套意大利语数词作为秘密通报信息的工具,这些词来自卖艺者和肖像贩卖者,或者是经由其他途径,通过意大利语或佛兰卡语^③被带进伦敦的周围下层地区的。这样一来,它们就开始产生一种语言效力,不仅是奇妙的,而且富有启示性的。我们把这些

① 马卡姆,见《民族学会刊》,卷3,166页。——原注

② 加别兰兹,89页;黑尔,J.C.——原注

③ 佛兰卡语(Lingua Franca):意大利、法兰西、阿拉伯、希腊、西班牙等国语言的混合语,通行于地中海各港。也指商业上通用的混合语。——译注

说法抄写成意大利语：“due soldi, tre solai”，分别等于“2 便士”“3 便士”。“saltee”这个词变成了公认的表示“便士”的隐语词，便士的计算如下：

Oney saltee	1 便士 uno soldo.
Dooe saltee	2 便士 due soldi.
Tray saltee	3 便士 tre soldi.
Quarterer saltee	4 便士 quattro soldi.
Chinker saltee	5 便士 cinque soldi.
Say saltee	6 便士 sei soldi.
Say oney saltee or setter	7 便士 sette soldi.
Say dooe saltee or otter saltee	8 便士 otto soldi.
Say tray saltee or nobba saltee	9 便士 nove soldi.
Say quarterer saltee or dacba saltee	10 便士 dieci soldi.
Say chinker saltee or dacba oney saltee	11 便士 undici soldi.
Oney beong	1 先令
A beong say saltee	1 先令 6 便士
Dooe beong say saltee or madza caroon	2 先令 6 便士 (半个五先令 “mezza corona”)①

这些系列之一是仅仅采用了意大利十进制数字。但是另一种，当它数到“6”时，就开始出现充足的新奇数字，用“6—1”作“7”，依此类推。以“6”作为转折点并不是由于抽象观念的原因，而仅仅是因为水果、鱼的叫卖小贩把便士加到 6 便士银币，然后再把便士加到先令。于是我们的十二进制的货币制度就导致了实际上的用“6”计算，并且产生了语言学上的奇特现象，一种实实在在的六进制计数法。

在本文已经提出证据中，蒙昧人同文明文化之间的明显关系，如所注重的算术，现在可以简短地作个总结了。较高级的算术的发展应归因于这些重要的方法。这是没有问题的。这些方法是用书面符号表现数学关系的星巧妙的方案。它们之中有冈米特理方案和■它派生出的希腊语方案，它们用字母■作为一种数字符号系列，这是一种我们自己还没有放弃的方案，至

① J. G. 霍顿 (Hotten):《隐语词典》，218 页。——编者注



少还用作序数,如在目录中的 A、B 等。另外用数词的开头字母作为数字本身的符号,如希腊语“Π”和“Δ”表示“5”和“10”,罗马语“C”和“M”表示“100”和“1000”。有一种分数表现符号的派生,由希腊语的基本字母来表示:“γ”,“δ”表示 $1/3$,” $1/4$ ”,“ζ”表示 $3/4$ 。“0”的采用,使得阿拉伯语或印第安语的数字按照它在十进制顺序中的位置而有了它的价值,与算盘中行列的逐次性相一致。最后,现代十进制计数法是把小数放在按比例顺序的基数的下面,而在很长一段时间它一直是用在上面。古埃及语及仍然使用着的罗马语和汉语的数字,确实是建立在蒙昧人的象形文字基础之上的。^①同时,算盘和中医算盘仍然是一种有价值的学习用具,另一方面又在充分的实际运用之中。它们都起源于蒙昧人的一批实物计算。如南洋群岛的岛民们用可可坚果计算时,把一枚小的坚果放在一边,每次总是到“10”,当它们到“100”时就放一枚大的;或者非洲黑人们用石子或坚果计算时,每次到“5”把它们在旁边放成一小堆。^②

在这里,我们特别关心运用手指的手势计算,作为一种纯粹蒙昧人的技能仍然在儿童和农民中使用,并具有全人类闻名的数字系统。这种手势计算只出现于最低的部落之中,并在蒙昧人的范围之内得到发展,而最高级的文明仅在细节上对它作了改进。用手势和用词这两种计数方法说明了原始算术有点不易被误会或曲解。我们知道蒙昧人只能用词算到“2”或“3”或“4”,但是能继续用打手势来表示。他们有表示手和手指、脚和脚趾的词,这种观念使他们发现那些描述手势的词也可以用来表现手势的意义,于是这些词就相应地变成成为它们的数字。这种情况不仅出现过一次。它出现在相距遥远地区的不同民族之中。这一类的词如“手”表示“5”;“手—1”表示“6”;“双手”表示“10”;“二在脚上”表示“12”;“双手和双脚”或“一个人”表示“20”;“两个人”表示“40”,等等。这种一致性表明是归因于共同的原则,但是,这种多样性也是归因于独立产生。这些都是铁的事实,它们在文化发展论中有其地位并得到解释。同时,一种退化论把它们收进去也是完全合理的。它们是蒙昧部落中发展和独立发展的难得的证据,而处于文明时代的某些作家们却轻率地否定了蒙昧部落充分自我改进的才能。较低级民族数词语族大部分的原始意义,特别是这些从“1”到“4”的数词,与手数字这一名

① 《早期人类史》,106 页。——原注

② 埃利斯:《波利尼西亚考察》,卷 1,91 页;克莱姆:C. G. 卷 3,383 页。——原注



称并不一致,是不清楚的。它们的名称可能来自与实物名称的类似性,实际上有点像是表现在这样的形式之中,如“一起”表示“2”,“抛”表示“3”,“绳结”表示“4”;但是我们可以推测,它们曾经有过的任何实际意义,现在看来,由于变更和断裂而无从认识了。

我们还记得,在时间的进程中,普通词怎样改变和怎样丧失其原始意义的痕迹。在数词方面,意义的消失正是实际所希望的,这可以使它完全成为纯粹算术的符号。如此大量存在的数词却没有可辨别出的词源,我们并不感到奇怪。这一点特别是“1、2、3、4”这些数词的实情,它们在低级和高级民族中是相似的,是最早产生又是最早丧失其原始意义的。除了这些小数词以外,较高级和较低级民族的语言就表现了明显的不同。手脚数字在因纽特和祖鲁这样一些蒙昧人的语言中是如此流行而又不可能发生错误;假如是在像梵语和希腊语、希伯来语和阿拉伯语这样一些大规模文明语言中,这些数词几乎不可完全追溯其起源的。事情的这种情况,与语言发展论是完全一致的。我们可以证明,正是在比较新近的时代,蒙昧人才成功地发明了手数字,因此,这些数词的语源依然非常明显。但是,这并不意味着这种原始形式在亚洲和欧洲的文化中没有出现,它们没有在那遥远的时疆在那里存在过。它们可能从产生之后就象石子一样被时间的河流所滚动和冲磨,直到它们的原始形式不会再产生出来为止。最后,在蒙昧民族和文明民族中同样,数词的一般结构在世界到处都像是一座太古文化的不朽的纪念碑在矗立着。这种结构,这种全世界通用的用“5”、“10”和“12”的计算方案,表明孩子和蒙昧人用手指和脚趾计算的习惯是建立在我们的算术科学基础之上的。“10”这个看起来最方便的算术基础,是由建基于手算之上的系统提出的,但是,“12”或许会更好,十二进制的算术实际上就是反对日常应用的不大方便的十进制算术。事实是,并非不常见的高级文明之一,带有古代蒙昧生活中的原始粗陋性的痕迹的证据。

第 八 章

神 话



神话的虚构，也像人类思想的一切其他表现一样，是以经验作基础的——神话为研究人类的想像及其规律提供了依据——神话的可靠性变为社会公论——神话变为象征和历史——在神话于现代蒙昧和野蛮民族的实际存在和发展中研究神话——神话的本源——最古的自然有灵学说——太阳、月亮、星辰的人格化；龙卷风；沙卷风；虹；瀑布；传染病——变为神话和暗喻的类比——关于雨、雷等的神话——语言对神话形成的影响——物体和言语的人格化——关于神话的语法上的性——关于神话的物体专有名称——有利于神话虚构的智力发展阶段——关于变兽的学说——幻想与虚构

对于人类想像力的几乎无边创造力的信仰，是因为知识不多，在教育大规模发展的情况下，这种信仰就必然消失了。浅薄的弟子，徘徊于荒唐做成的虚构的迷宫中，而这些虚构，正如他所以为的那样，既没有对自然界的说明，也没有这个物质世界的形式。■起初是由于诗人、故事讲述家和预言者想像的独特成果而接受了上述的信仰。然而渐渐地，在似乎是最自然生发而出的虚构中，他对诗歌和故事的来源稍作广泛研究之后，就开始揭示每种虚构的缘由，揭示业已产生了一连串思想的教育过程，以及在诗人的每片领地上已经形成、构造和栖息着的许许多多继承材料。从我们的时代往后，透过受各种流派的现代思潮和空想所影响的变化，可以追溯智力发展史的进程，而当今各种思想流派，无不继承了先辈们的知识遗产。透过较遥远的时期，正如退回更为贴近我们民族的原始环境中那样去看，联结新旧思想的线条，并非总是扑朔迷离的。把这些时期和环境，当作追溯自然和人生真实经验的线



索,大半是可行的。这种经验,正是人类幻想最古老的源泉是马修·阿诺德把人类的种种思想描写为泰晤士河上的浮游物,其神奇的想像非常正确:

浮游物沿着河岸漂过,
人的精神也如此这般。
浮游物只经过它所漂流的地段,
人也知道;只有他的眼光
掠过物体之后所产生的观念,
才属于自己的思想。

就这样,获取智能的各种印象,将会修改和影响我们的经验。这些印象以常常表现得新奇又随意的形式,把它的产物传播到其他人的头脑中,而它们却产生于我们经验所熟悉的过程中,并倚仗我们各自的意识而建立起来。我们的思维功能要发展,要综合,要引申,而不只是创造。思维运行的一贯法则,即使在不可替代的想像结构中,也可以辨别。

或许,在任何方面也不能像在神话故事的特定事件上那样很好地研究想像的过程。而这些特定事件,它们经历着全部人所共知的文明时期,并且传遍所有体质不同的各人种部族。在这里,玛乌依(Maui)——新西兰的太阳神,他用自己的魔钓竿把岛屿从海底钓了上来——占有和印度的毗湿奴差不多的地位。■湿奴沉到大洋的■深处化为野猪,以便用其獠牙把沉没的大地顶上来。在那里,造物主贝雅姆坐在■森林匹克山的宙斯相并列的宝座上。澳大利亚的土著居民们认为■鸣的■声就是贝雅姆的声音。蒙昧民族在其粗陋的自然神话中,孩童般地冥想宇宙之谜,并从中积攒训诫。民族学■则从这些原始的神话入手,追寻它们混合形成为复杂的神话体系那个时代的事情。各民族的神话体系不尽相同:希腊神话艺术性优雅,墨西哥神话生硬而怪异,而在信仰佛教的亚洲,神话扩展为言过其实的浮夸奇谈。民族学■可以注意一下,一度那么忠实于自然,那么生机勃勃的欧洲古典神话,是如何被评论者们用寓言来加以粉饰,如何被用来解释沉闷失实的历史。在现代文明氛围中,民族学家■终会发现,研究古典神话的价值,不在于神话本身的内容,而在于其样式,或者说,主要在于为其形成时代的思想提供文物鉴定似的证据。同时,往昔的神话创造者们以其技能和才气培植的不同结构的遗俗,如今,必须从零星的儿童民间故事中,从粗俗的迷信和



行将衰亡的传说中,从古往今来在诗歌和故事中终年涌流不断的思绪和引喻中,以及从那些取自既往知识且代代沿袭至今的陈旧观念碎片中,去一一搜寻。

用神话作为研究人类思想的历史和发展规律的一种手段,是一门科学,这门科学仅仅到本世纪才为人所共知。在着手某些有关的研究之前,留心一下前辈神话学家的观点是有裨益的,以便通过各种变化来说明他们的研究终究达到了什么程度,其科学价值如何。

下面的这种阶段在人类教育中占有重要地位。当时自然现象的规律在人的心中产生了这样的一种印象,这种印象使人感到惊讶:他从儿童时代起就习惯于带着极大兴趣来倾听的那些古老的传说所介绍的世界,为什么和他所感觉到的这个世界完全不同?人们开始问自己,在世界上过如此奇妙生活的神、巨人和妖怪为什么再也见不到了?从古以来事物发生变化的过程是偶然的吗?历史学家保塞尼亚斯^①认为,在世界上普遍的堕落是一切今非昔比的原因。在古代,吕卡翁^②曾经变成了狼,而尼俄柏^③变成了石头;在古代,人们像客人一样同神们坐在一张桌旁,或者,像赫利克勒斯一样自己变成神。直到现代,对业已变化的世界所作的假设,已经或多或少地应用来消除信仰古代神奇故事的困难。然而,尽管假设一直牢牢占着一些地盘,但由于一些明显的原因,其应用不久就受到了限制:它把谬误与真理用“不偏不倚”的态度加以同等对待来证明之,并完全破坏了多少总归分辨的事实与虚构各自的可信性。

希腊人的智慧找到了解决这一问题的另一种方法。按照格罗特^④的说法,希腊人把古代的传说推到了不确定的过去,并把它们放在神性古代和英雄古代的那些神圣传统之间,那些传说可以作为美词颂歌的感恩主题,但却经不起细加推敲。他们也力求赋予那些传说以巨大的逼真性。例如,普卢

① 保塞尼亚斯(Pausanias, 2 世纪):希腊旅行家和作家,他详细地记述了他当代的希腊的名胜地方。——译注

② 吕卡翁(Lycan):希腊神话中阿耳卡狄亚国王。神话说,他杀死一个男孩向宙斯献祭,因此被变成狼。——译注

③ 尼俄柏(Niobe):希腊神话中忒拜国王安菲翁的妻子,她以子女众多而自豪,并嘲笑只生一子一女的女神勒托,并禁止忒拜妇女向勒托奉献祭品。女神受辱复仇,她的一子一女阿波罗和阿耳忒弥斯杀死了尼俄柏的全部子女;尼俄柏悲痛过度化成山岩。——译注

④ 乔治·格罗特(George Grote, 1794—1871):英国历史学家,十二卷《希腊史》的作者。

——译注



塔克在讲述关于切裁的故事时,请求宽厚的听众善意地接受这一古代故事并且相信它们。他力图借助智力来净化这个故事,以便使它能够获得历史的面貌。^①在赋予类似历史面貌的徒劳无益的艺术中,古代的作家们以及追随他们的现代作家们,主要是墨守下列的两种方法。

很长一段时间以来,人们或多或少已经意识到,在怀疑与信仰之间尚有一块广阔的精神地带,在此地带中,好歹总可以发现一个所有神奇化解释的空间。

假如某一传奇不是现实事件的表达,而它却力求是这样,那么这些作家们就不把它作为没有任何意义的东西从书本或记忆中排除出去;而探听明白,它的原始意义是什么,它可能是从哪种古代故事中这样蜕化出来的,哪种现实事件或流行的观点能够迫使它发展成这种形式,在这种事件或观点之前它具有怎样的形式?不过,这些问题容易提出,也同样容易对它们作出似乎正确的回答。但是,而后在希望证明这些草率作出的回答的正确性的时候,变得明显的是,这些任务容许不但彼此不同,甚至于互相矛盾的似是而非的解决。对神话凭臆断解释的这种根本上的模糊性,培根爵士在其著作《古人的智慧》的序言中作了很好的说明。他说:“我也知道,可以任意转述和任意曲解的虚构,是一种多么变幻无常的东西;借助语言的机敏和才能,这种虚构很便于产生这样一些运用方法,这些方法甚至连虚构的头一个创造者也想不出来。”

从培根为之写序言的那篇论文中可以看出,这种小心是如此需要。他在其著作中轻率地沉溺在他曾经那么明智地警告自己的信徒们所预防的那个深渊之中。他和生活在他之前和之后的许多哲学家一样,企图把古典的希腊神话解释为道德寓言。例如,他认为,门农^②的经历表现了大有希望然

① 格罗特:《希腊史》,卷1.9 11章;Pausanias: *Periegesis tes Ellados*, 卷2。——原注

② 门农:特洛伊神话故事中的英雄。他是黎明女神厄俄斯和堤丰的儿子。堤丰是特洛亚王普里阿摩斯的兄弟。在阿喀琉斯战胜前来帮助被困的特洛伊人偈阿玛宗女人之后,埃塞俄比亚王门农来支援自己的伯父。他要跟阿喀琉斯单独决斗。但是,后者长期回避,因为他曾经预言,门农死后就轮到他自己了。但是,当门农杀死阿喀琉斯的朋友安提罗科斯时,被激怒的阿喀琉斯冲向门农并杀死了他。大风搬走了门农的尸体,宙斯按照厄俄斯的请求把他引进了不死之域。后来,门农的名字跟在埃及费雍(《门农巨像》)近旁的法老王阿门霍特普三世的巨大雕像连在一起,这费雍由于它在黎明时发出有节奏的声音而闻名。这种现象可以用纯粹物理的原因来解释,即空气经过石山,这些山由于早晨温度的变化收缩而发出响声,古人解释为门农向妈妈厄俄斯发出的问候声。——译注



图 13 门农巨像

而极端轻率鲁莽的年轻人的命运。珀耳修斯^①象征着战争,而他袭击不死的三女妖之一,则应意味着,只有在可能胜利的情况下才应该作战。要比较充分地揭示一个神话的虚构性应用,及其与真实成分的分析之间,究竟有什么区别,并不容易。因为,阐释者相信,自己正在推翻构造神话的过程。事实上,他仅仅是沿着从前的方向迈进了一步,并脱离了某一系列思想的启发,而由这一系列思想引申出的另一系列思想,多少来自遥远的类推。我们每个人,都可以按自己虚构事物的本领,来练习这门简单的阐释艺术。例如,假如政治经济学暂时在我们头脑中占据主宰地位,我们就可以用应有的严肃性,把珀耳修斯的故事当作一个商业寓言来讲述:他是“劳动”,他发现了安德洛墨达——利润,安德洛墨达被怪物“资本”锁住而且正要吞噬它,珀耳修斯搭救了安德洛墨达,成功地将她劫走。要了解任何诗歌和神秘主义,就要把被承认且被钦羡的智力发展过程,当作虚构的再生成长物来看待。但是,当问题涉及对神话进行合理研究的时候,这样把大量新的臆断堆积到古代的虚构上面,对于探求古代虚构之基础的愿望,未必有所帮助。

^① 珀耳修斯(Perseus):亦译作柏修斯。宙斯和达那厄的儿子,希腊神话中杀死女妖梅杜萨的英雄。——译注



但是,讽喻在神话发展中起了这样的作用,因而任何一位思想家也不应当轻视它。唯理论者的错误,就在于他们极端夸大了讽喻的意义,把讽喻作为普遍的手段来在暧昧不清的传说中探求明确的意义。同样也可以这样说另外一种唯理主义的方法,在一定的程度上也是以事实作根据的。不应当有任何怀疑,神话故事常常跟真正生存过的个人的传记有牵连,这些个人甚至也出现在那些本质上是虚构的故事中。任何人也不会由于所罗门在猿猴谷探险的故事而怀疑他的存在;虽然阿奇拉^①出现在《尼伯龙根之歌》^②中,也不会有人怀疑他的存在。弗朗西斯·德莱克爵士^③由于农村故事一点也不被我们少知道,相反,却被我们更加熟知了。这些农村故事讲述着,他迄今为止指挥着达尔特木尔上空的狩猎,当人们在巴克兰德修道院里重击那个他曾带着周游世界的鼓的时候,他为了宴会还站了起来。

在关于伟大人物们的传说中,事实和神话传说的混合,证明着带有怪异性虚构的传奇却能具有历史事实的基础。但是,由于这种情况,神话学家们就动用了一系列的手段把传奇变为历史。这样一来,他们就使本来想加以解释的神话变得没有意味了,而把本来想加以丰富的历史给歪曲了。就不可思议的事件仅仅是个受到抑制的意图而言,可以认为,此意图并不可靠,正如考克斯先生明确提出的那样:不考虑巨人,杀巨人的杰克当然就合情合理了。他们在传奇的怪异事物中看到了只是被隐喻遮蔽起来的实际事件。我们认为,简单地指出这种态度的后果,就是对这种态度最严肃的批评。甚至在古典时代,曾经有些人这样教导过:尤希玛拉斯^④是一位伟大的天文学家,他解释过天体仪的作用,由于这个原因,人们就用顶天的形象来表现他。把神话降低到普通事实的水平,这就弄到这种地步,甚至确信,似乎伟大的雅利安天神是自身拟人化的活生生的天,似乎全能的宙斯是克尔特的女王,而克尔特人能够把他的墓碑指给惊愕的外国人看,碑上写着这位伟大的已故者的名字。

① 阿奇拉(Atila,441—453):匈奴人之王。——译注

② 《尼伯龙根之歌》(Nibelungen Leid):德意志史诗,大约完成于13世纪初。上部写王子西格弗里德的英雄事迹遭遇经过,下部写其妻薇夫雷仇的故事。——译注

③ 弗朗西斯·德莱克(Francis Drake,1540—1595):英国海军将领,许多传奇跟他的海上远征有关系(顺便说一下,马特鲁引入西欧就归功于他)。——译注

④ 尤希玛拉斯(Euhemerus Atlas):希腊神话中肩扛天字的巨神。因参加宙坦神反对宙斯诸神的斗争而被罚支撑天字。——译注



最新的欧伊迈罗斯^①主义者(这是按照这一学科的伟大导师、生活在亚历山大时代的美塞尼亚^②的欧伊迈罗斯的名字命名的),部分采用旧的解释,部分则大大超越了他们那些力图在神话中寻求如实的可能性的希腊、罗马的导师。他们告诉我们,以闪电使巨人们震惊的朱庇特,是镇压他的臣民起义的国王,达那厄的金雨就是购买其看守的金钱。普罗米修斯用泥制造了人形,人们就由此作出了夸张的推断:他用土创造了男人和女人。当人们讲述杰德奥制作了那些僵走的人形的时候,这就意味着,他制造腿彼此分离的泥人,把从前形象不分明的人加以完善了。人们都还记得,他们年轻时受教育读过的书上,郑重严肃地印着上述这些虚构的故事,现在的一些学术指南,也依旧照录这些故事。有星散的几个人,在他们著作中,记下了一度很有名的某一学派零零碎碎的观点。这一派的代表者是班耶^③神父。^④然而后来,这一学派却遭逢凶年,权威的神话学家们把它当作专横的风尚来对待,对它竭尽诬蔑之词。如今,针对这种辱骂的激愤之情已平息下来,可以真正详述这一学派的见解了,并可以告诫学者们:这一学派既有合理的一面,也有不合理的一面。同时也要提醒他们:有些原始的传说,确定无疑地保留了历史真实性的内核,而另外许多原始传说,或许也保留着这种内核。

将神话合理化解释的诸旧派不论多么博学 and 聪明,毫无疑问,他们大部分不被理会的原因,不是他们的解释不够真实,而是神话仅靠推测来解释的可行性,如今已被看得一文不值,加之每位调查人都诚恳地希望:少来些这种不值钱的货色。在确定神话起源的过程中,正像在其他每门科学的调查研究中一样,材料越来越多,并使用了更有说服力的证据标准,这种事实,已经产生了令人信服的可信性标准,其水平之高,远远超过了以往那些标准。有许多人把当今的时代描述为无信仰的时代,而决不肯确信后人会接受前人的定论。无疑,当今时代是个不可知的、批判的时代,然而,不可知论和批判,正是造就合乎情理的信仰之绝对条件。因此,什么地方古代历史的实在凭证遭到侵袭,在那里,愚昧无知的思想意识就会抬头滋长,而并非接受证据的力量削弱了。我们正在被训练得理解自然科学的真相,我们可以不断

① 欧伊迈罗斯(Euhemerus, 公元前4世纪):希腊神话研究者,创立了为神话人物和事件寻求真实历史依据的传统。——译注

② 美塞尼亚(Messenia):古希腊地名,在伯罗奔尼撒半岛西南部。——译注

③ 班耶(A. Banier, 1673—1758):法国天主教神父,从事神话学的研究工作。——译注

④ 班耶:《法国历史阐述中的神话》;兰普列尔(Lempriere):《古语词典》。——原注



地检测这些真相,当我们注意一下以往的记录,这种记录巧妙地躲避了这种科学检测,甚至被认为是在各方面容纳着一些不值得信赖的陈述,这时,我们就会感到,以往记录的真相从验证的高水平上跌落下来了。历史的批判变得艰难而精确起来了,甚至连编年史所记录的事件在记录中也未必确实,当故事讲到那种超出了我们对于世界惯常发展的图解时,一个屡经重复的问题就出来了:是如此不寻常的事件确实发生过,还是编年史的记录失误或虚假,哪一种情况更可能呢?因此,我们乐于从古代的遗物中,从未经设计且间接的例证中,从未被写入编年史的文献中,去探索历史的源头。但是,如果证据带有使人相信的正当理由,还有哪位地腊学著作的读者,能说我们太不相信奇迹呢?以往可曾有一个时代,像当今一大群旅行者、发掘者、古老契据的搜寻者和被遗忘方言的探索者这样,热心致志地重构散佚的历史和矫正尚存的历史呢?被某些人当作虚假的无稽之谈而抛弃的真的神话,以其创作者和传播者几乎未梦想过的方式,证实它正是往事的源头。神话的意义已遭曲解,然而它们毕竟有意义。每个被传讲的故事,对其被传讲的那个时代来说,都有一定意义,正像一句西班牙谚语说的那样,即使是谎言,也是“会生小孩的女人”。因此,作为思维发展的证据,作为很久以前的信仰与习惯的记录,甚至在某种程度上作为各民族历史的素材,古老的神话在历史事实中都已合理地占有一席之地,具有这种见识的当代历史学家,就能够放下架子,重建历史的真实面目。

研究神话需要广泛的知识 and 多样的方法。以狭隘观点所作的解释,在较为开阔的观点面前总是暴露出自己的贫乏无力。只看一下希罗多德怎样解释那个曾被抛弃而后又被狗哺育的居鲁士二世的儿童时代的经历就可以了。他说,这个孩子全然是由一个牧人的妻子养大的,她的名字与波斯文的“狗”这个词相似,由此就产生了一个神话传说,好像是一只真正的狗救了他并把他哺育大的。我们可以假设,在某种情况下,这可能是真的。但是,能够设想居鲁士和勒穆斯的经历是关于真实事件的回忆吗?而这个事件完全是根据一个跟奶母的名字是谐音,其意思恰恰是雌性动物的词编造出来的,难道罗马的双生子也同样是正好真正被抛弃,并且是被一位奶母养育,而这个奶母也正好叫作露帕(拉丁语露帕就是牝狼)吗?我们青年时代所用的兰普列尔的词典(我用的是1831年第16版),就对这个著名传奇的起源作了认真而正确的说明。

在用适当的方法彻底阐明这个问题的时候,我们将发现,这两个故事仅



仅是极为流行的一类神话的代表,而这类神话只是更为大量的关于被弃婴儿的传说的一部分,那些弃婴都被救了,后来成了人民英雄。这类的例子很多。斯拉夫的民间传说讲述着牝狼和牝熊,它们哺育了两个神奇的双生子:移走山的华里高尔和把橡树连根拔出的威尔维杜勃。德意志有关于吉特里赫的传说,按他自己的狼奶母的名字被起绰号叫沃尔夫吉特里赫。在印度,在关于萨塔瓦干和牝狮、关于辛格-巴勃和牝虎的故事中重述着同样的情节。也有讲述着儿童布尔塔-齐诺的传说:他被抛到湖里,被牝狼救了,成了土耳其国的创建者。甚至巴西的蒙昧的尤拉卡雷人^①也讲述着他们的超人的英雄奇迹,他曾被母豹哺育过。^②



■ 14 哺育罗慕路斯和勒穆斯之牝狼的青铜像

同类作品之间的比较,实际上加强了对神话的科学解释。新知识的影响在哪里不是破坏性的而是建设性的,哪里就有一批用广泛深刻的证据解

^① 尤拉卡雷人(Yuracares):拉丁美洲印第安人的一支,主要居住在玻利维亚、巴西等地,属蒙古人种印第安类型,操本族语,信奉萨满教。——译注

^② 哈努斯克(Hanusch):《斯拉夫神话》,323页;Grimm: *D. M.* p. 363; 潘瑟姆:《描述神话学》,卷2,448页;I. J. Schmitz: *Forschungen*, p. 13; J. C. Müller: *Amer. Urrelig.* p. 286. 又见普卢塔克:《帕拉列拉三十六》;坎贝尔(Campbell):《高地传说》,卷1,278页;Max Müller: *Chips*, vol. II, p. 169; 泰勒:《未开化的人和粗野孩子》,见《人类学评论》,5月号,1863。——原注



释神话的方法,这些证据也是建立在广泛而深刻的基础之上。应当作为神话正确解释方法基础的原则,事实上为数不多,是单纯的。把各地相类似的神话分成广泛的相同的类别,我们就有可能在神话中按迹探求受一定规律支配的想像过程的作用。有些故事,它们常常是从一个故事中又单独分出另一个来;这些故事只能引起单纯的好奇心,它们在人类智慧之特定的和通常的创造中占有其地位。结果我们不止一次地确信,正像“真实并不比虚构更可靠”一样,神话比历史或许更加独特。

此外,在我们力所能及的范围内,可以找到古代和现代各民族的证据,这些民族如实地表现出神话发展阶段所属的思维状态。在他们古老的神话中,依然保持着以神话说事理的意识,保持着创造新神话的天真质朴的习惯。蒙昧民族已经存在了不知多少世纪,他们过去是、现在仍然是生活在人类神话创造的思维阶段。由于一批批注释者的纯粹无知,以及他们对什么样的人如何真实地创造神话这一简明知识的漠视,神话中简朴的哲学就被注释者的胡言乱语葬送了。虽说神话解释方法的秘密从未完全失传,然而也差不多被人们忘得一干二净了。主要由于一些现代学者大量的辛劳和广博的才能,这种秘密才得以恢复。这些学者搜寻了印欧语系各民族古代语言、诗歌和民间文学的材料,从格林兄弟搜集的乡间故事,到麦克斯·缪勒编辑的《梨俱吠陀》,堪称其代表。雅利安系的语言和文学,现在以其奇妙的范围和清晰度拓开了神话早期阶段的视野。它展示着那些自然诗歌的原始细胞,这些细胞在后来的岁月中裂变膨胀,并被歪曲,直至它那种天真无邪的幻想陷入了迷信般的神秘混沌之中。我在此无意专门探索雅利安系的神话,此事已有许多著名的学者做过了,我的目的是比较人类各民族神话发展的一些最重要阶段,尤其是决定蒙昧部落的神话与文明民族的神话之间的一般关系。也不是对全世界的神话作总体讨论,有一批重要的典型作品也暂不涉及,留待一篇综合论文里再去考虑。

我们并不渴望研究全世界的神话而把许多极为重要的方面弃置一旁,这些极为重要的方面在较为一般的研究中是不能忽视的。这里所支持的主要论点如下。神话发生在全人类于遥远的世纪所经历过的蒙昧时期。它在现代那些几乎没有离开原始条件的非文明部落中仍然无甚变化。同时,文明之最高的和最近的阶段,部分地保留着神话的真正的原则,而部分地发展了神话所继承的那些祖先传说形式中的神话创作的结果。同时,这个文明阶段不仅仅是以迁就的态度,而且是以尊敬的态度继续保存了它。



神话的发生和最初的发展,想必是在人类智慧的早期儿童状态之中。诚然,学术性的评论,不从适当的方面来从事神话学的研究,就很少能对这些具有诗的或伪装成编年史的惯常形式的幼稚思想,给予正确的评价。同时,我们越是把各种不同民族的神话虚构加以比较,并努力探求作为它们相似的基础的共同思想,我们就越是确信,我们自己在童年时代就处在神话王国的门旁。儿童是未来的人的父亲,这种说法在神话学中说,比我们平时说具有更深刻的意义。因此,在考察低等部落离奇的幻想和粗野的传说时,我们发现,世界各地神话,都有其最独特、最起码的形式,在此我们又可以声称,蒙昧人是全人类的童年时代的代表。民族学与比较神话学在这里携手并进,神话形式的发展是文化发展的一个组成部分。假如蒙昧民族作为原始文化最接近现代的代表者,它在最独特、最起码变化的状态中,展示出可以在文明时期追溯的起码的神话概念,那么,学者们就有可能从头开始追溯了。

蒙昧人的神话可以连续作为后来神话创作的基础,这样一来,或许就出现了这样的情况:处在较高阶段的社会的神话虽然具有较完美的艺术性,但仍然是来自同一源泉。这种态度,几乎在这种研究的所有部门,特别是在研究那些或许可以用自然神话来定名的绝妙如诗的虚构时,都是可以令人满意的。

日常经验的事实变为神话的最初和主要的原因,是对万物有灵的信仰,而这种信仰达到了把自然拟人化的最高点。当人在其周围世界的最细微的详情中看到个人生活和意志的表现时,人类智慧的这种绝非偶然或非假设的活动,跟原始的智力状态是不断地联系着的。这种关于万物有灵观的学说,我们在另外的章节中将研究它对哲学和宗教的影响。现在我们只研究它和神话学的关系。对于原始人的部落来说,太阳和星星,树木和河流,云和风,都变成了具有人身的灵体,它们好像人或其他动物一样地生活,并且像动物一样借助四肢或像人一样借助人造的工具,来完成它在世界上预定的职能。有时,人所能见到的,只是供达到某种目的所用的简单工具,或尚未成形的东西,在这种东西里面隐藏着某种怪物,虽然也是半人性的灵物,它用自己的双手抓住这些东西,或者用自己的气息来吹它们。这类思想的基础不能简单地缩小为诗的虚构,或变相的隐喻。这些思想依赖于广泛的自然哲学。诚然,这种哲学是原始而粗陋的,但却是思想完备的,而且是被十分现实而严肃地理解的。



关于宇宙有灵的这类原始观念,我们应当用明显的证据来证明,以便使很少了解这个问题的读者们不用现代的哲学虚构去推想它,或者假如这种观念被原始人真正表现出来了,只是被他们臆造的词语说出来了,那么读者们也就不必再去考虑它了。甚至在文明国家,这种观念也表现在儿童关于外在世界的早期理解力中,而我们不能不注意这里如何发生的。儿童容易理解的最初的实体就是人,而且主要是他们自己。因此,从人的观点所作的解释,就是对周围所发生的一切的最初解释。像椅子、木棍和木马就是由于那样一种受乳母、儿童和小猫的动作所支配的人格意志的作用而产生动作的。这样一来,儿童就向神话学迈出了第一步,就像抱着洋娃娃的柯赛蒂^①一样,“想僵某个东西就是某个人”。我们在自己受教育的时期里脱离这种儿童理论所经过的道路本身,就证明这种理论是多么原始。甚至在文明的欧洲成年人中,正像格罗特所极为公正地指出的那样:“片刻的冲动常常能克服根深蒂固的习惯,即使是在精神和文化上发展的人,在极其痛苦的时刻,也能够打或咬那种给他带来这种痛苦的没有生命的东西。”

在这些情况下,蒙昧人的智慧再现了儿童智慧的状态。巴西的蒙昧土著总是去咬绊倒他的石头或使他受伤的箭。这种智力状态,在全部历史过程中,不只可以在冲动的习惯形式中,而且也可以在形式上确定的法规里按迹探求。南亚细亚未开化的库基人^②极其忠诚地遵守他们的简单的复仇法规——以命抵命。假如虎攫了某一个库基人,他的家庭在没能复仇,也就是没能杀死和吃掉这只或另一只老虎的时候,就认为很丢脸。并且,假如一个人从树上摔下来死了,他的亲属就以报复的形式把树砍倒并劈成木片。^③在交趾支那,不久前的一位国王,把一艘没有成功地完成任战的战船,也像任何其他罪犯一样陈放在耻辱柱前。^④

在古典的古代也有过这类的情况,例如,薛西斯一世(Xerxes I)惩罚赫

① 柯赛蒂(Coete):埃克多·福尔的长篇小说《悲惨世界》中的人物,是一位小姑娘。——译注

② 库基人(Kukis):印度阿萨姆邦的部落。——译注

③ 麦克里,见《亚细亚考察》,第7卷。——原注

④ A. Bastian: *Die Völker des Ostlichen Asien, Studien und Reisen*, B-de 1—6, Leipzig 1866—1871, I, 51.——原注



勒斯旁海峡^①和居鲁士二世把金达河^②的河水引走^③就是证明。但是在雅典还有十分正确的审判过程。在普里塔尼^④建立了一种法庭来审判每一种无生物,例如,斧子、木头或石头,它们在没有人证的情况下造成了某人的死亡。假如这块石头或这截木头被宣告有罪,那么,它就被庄重地抛出城界之外^⑤。这种奇妙的审判程序的精神在旧的英国法律中也有(在现在朝代中已经消失),按照这种法律,不只是杀害了人的动物,而且轧过人身车轮或摔死了人的树都要献给神,也就是没收和出卖以救济贫民,或者如布拉克顿^⑥所说:“造成死亡的一切东西都应当献给神。”墨德博士对此法律加以评论,他声称该法律的意图并不是要惩罚犯罪的牛或马车,而是“唤起人民用神圣的态度尊重人的生命”。然而,他的论点相当适宜地表明,关于法律起源的随意猜测毫无价值,他自己对这件事的推测也是毫无价值的,不会得到必不可少的历史证据和民族志证据的协助。

丧生之物还有活力和意识,这种极端原始的观念在现代的民间习俗中还有。在英国,“向蜜蜂宣告”一羸男主人或女主人的死亡的动人风俗是很著名的。在德国,这种思想表现得也比较充分:在那里,这种悲伤的消息不仅传给小花园中的每一座蜂房和圈中的每一个动物,而且还要传给每一个粮袋。应当触及家中的所有物品,并向它们说明,让它们知道,主人不在了。^⑦

① 赫勒斯旁海峡(Hellespontus):古希腊人对今达达尼尔海峡的称谓。这个海峡连接爱琴海和普罗彭蒂斯海(或译普罗海,今马尔马拉海),为古希腊与黑海沿岸交通要冲。——译注

② 金达河(Cyden):底格里斯河的支流。——译注

③ 在希罗多德^⑧笔下有这样一个故事:波斯国王薛西斯在公元前480年远征希腊的时候,命令在赫勒斯旁海峡上修建两座浮桥。当桥建成的时候,猛烈的风暴把它们折断了。薛西斯大怒,命令刽子手们砍下了筑桥者们的头,并因此惩罚赫勒斯旁海峡:给了这个海峡三鞭子,又把一副镣铐扔在这个海峡的水中。

关于波斯王居鲁士二世的故事是:在远征巴比伦时(公元前555年),居鲁士不得不截金达河,在截河时,河水冲走了国王的一匹圣马。居鲁士大怒,命令把河横截360道渠。这样一来,多水量的金达河就变成了幽微的小河了,不擅游泳者可以徒步涉过它。在《原始文化》的图版中,把金达河和印度河混同了。——译注

④ 普里塔尼(Prytaneum):古希腊的城市公共会堂。——译注

⑤ 格罗特:《希腊史》,第3卷,104页,第8卷,22页;希罗多德:《历史》,第1卷,189页,第7卷,34页;Porphyrus: *De abstinentia*, II, 30; Noël: *Dictionnaire des origines*, I, 28; 波留克斯(Polux):《人名大全》。——原注

⑥ 布拉克顿(Hanley Bracton, ? —1286):英国律师。——译注

⑦ Wuttke: *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, 1860。——原注



万物有灵观包含着一些如此一贯地导致拟人化的观点，也就是：蒙昧人和原始人显然不必费任何力气，就能把连续不断的个人生命赋予那种非凡的人，这种非凡的人在我们的想像力充分发挥的情况下，只要借助有意识的隐喻就能拟构。关于自然界中占主要地位的意志和生命的观念——这种观念远远超出了现代关于同一对象的概念范畴；关于那些甚至赋予我们所说的非生物以灵性的个人灵魂的信仰；关于灵魂在死后也像在活着时一样迁移的理论；关于在空中飘荡着，在树上、峭崖上和水下居住着巨万精灵以及因此它们就把自己的个人性能传给这些物体的观念；所有上述这些观念都表现在那些各种各样错列结合的神话中，而个别地按迹探求它们之中每一种的作用，那是极端困难的工作。

自然神话的这种万物有灵观的起源，极为鲜明地表现在规模宏大的一类关于太阳、月亮和星星的神话中。在全世界的原始哲学中，太阳和月亮被赋予生命，并且按其本性来说，好像是人。通常像男人和女人一样彼此对立，但是，它们彼此的性别不同，彼此之间的关系也不一样。在南美洲的姆博科比人^①中，月亮起着丈夫的作用，而太阳则是它的妻子。传说有一天太阳从天空跌落了下来，一个印第安人把她重新升上天空。但是她第二次跌落，并焚烧了森林，森林很快就变为火海。^②为了展示与上述观念相反的观念，同时为了说明蒙昧人用生动的想像能将天体拟人化，可以读一下后面这些关于食的讨论。

在阿尔衮琴人的神话中，则相反，太阳是丈夫，而月亮是妻子。他们和17世纪加拿大最初的耶稣会派的传教士之一列润神父之间的谈话可以证明这一点：“我问他们，为什么会发生日食和月食；他们回答我说，月亮发生食或发黑是由于她手中抱着自己的儿子，不让儿子看到她的光。‘假如月亮有儿子，可见她出嫁了或已经出嫁了。’我对他们说。他们说：‘对，她的丈夫是太阳，他整天走，而她整夜走；假如他发生食或变黑了，这就是说他有时也从月亮手里接过自己的儿子抱在手中。’‘对，然而无论月亮，无论太阳，都没有手。’我对他们说。‘你什么也不知道：他们经常把缩起的手放在自己胸

① 姆博科比人(Mbocoobis)：居住南美的印第安人。——译注

② 墨余(Mounier)：《共行传统》，第2卷；布尔顿：《中非洲区》(Lake Regions of Central Africa)，第1卷至第2卷，1860年；布尔多：《加勒比人》(Caribbean)。——原注

前——这就是看不见他们的手的原因。‘他们想要射谁？’‘我们怎么知道？’”^①

渥太华河沿岸的印第安人部落把太阳和月亮描写成兄妹的约斯科的故事是神话方面的重要传说。其中说，两个印第安人一跃通过天门进入天空，并且到了一个月光照彻的美妙地方。他们在那儿见到了从山后面出来的月神，他们一眼就认出了她。这是一位上了些岁数的妇女，面色白皙，容貌动人。她一面同他们亲切地谈话，一面把他们领到她的哥哥太阳神那里，太阳神带着他们一起走完了自己的路，然后把他们降回家里，并答应让他们过幸福的生活。^②在埃及人那里，俄西里斯和伊西斯同时是太阳和月亮，是哥哥和妹妹，也是丈夫和妻子。在秘鲁人^③那里同样是太阳和月亮，印加人兄弟姐妹之间的婚姻由此发现了它的意义和宗教本身中的根据^④。其他国家的神话，类似的两性关系可能没有表现出来，但是在经常反复但却永远新鲜的关于日和夜的故事中，却表现着同样的生命人格化。例如，墨西哥人讲述着，旧的太阳燃尽了，世界上一片黑暗，正在这个时候，一位古代英雄投身巨焰之中，沉入地下的冥暗里，于是在东方升起光辉灿烂的、令人崇敬的太阳——托纳齐乌。在他之后，另一个英雄也投身到那里，但是火焰的力量已经减弱了，于是他就发出了较弱的光华，以月亮米茨里的形态再生了。^⑤

假如有人反驳我们说，这或许不是什么别的，而是一种富于表现力的语言形式，就像现代诗人的富有诗意的暗喻一样，那么，我们就可以提出证据，在这些证据面前，这些反驳就不可能再站得住脚。例如，阿留申群岛的人们想，月亮，假如某一个人侮辱她，她就将抛石头打那个侮辱者，并且将他打死。^⑥或者如印第安人所说，当月亮以一位手抱婴儿的美妇人形象，降临在一个印第安女人面前，向她索要烟草和皮衣。在这样的時候，关于个人生活的

① Le Jeune, 见 Rink: *Eskimoische Euentyr of Vagn*, 26; Charlevoix: *Histoire du Paraguay*, 1757, II, 170. ——原注

② Schoolcraft: *Algie Researches*, II, 54. ——原注

③ 秘鲁人 (Peruans): 拉丁美洲民族之一，主要分布在秘鲁。属混血人种。16世纪起，主要由当地印第安人与西班牙人相结合而形成。——译注

④ 普雷斯斯科特 (Prescott): 《秘鲁》，1855，第1卷，86页；Carcillano de la Vega: *Comentarios reales*, 1609—1617，第1卷，4页。——原注

⑤ Torguemade: *Monarquía indiana*, IV, 42; 克拉维格罗 (Clavigero): 《墨西哥》，1827，II, 9页；Sahagun: *Historia de Nueva España* (在墨西哥国王领地的习俗中)。——原注

⑥ A. Bastian: *Der Mensch in der Geschichte*, B-de 1—3, Leipzig 1860. ——原注



图 15 太阳神

概念还能比这些更为确定吗？或者当印第安阿帕什人^①指着天空问白人：“难道你们不信神？也就是这个太阳，他看着我们做什么事，当他邪恶的时候，他就惩罚我们。”那么能否断言，蒙昧人在这种情况下应用了美词来比拟。^②

在荷马对活生生的、人格化的太阳神的理解中，流露出了某种比暗喻更深刻而广泛的东西。即使在现代，在同一个希腊，全国发出了对天文学家的愤怒批判，批判这些渎神的唯物主义者，因为他们不但否认神明，而且也否认太阳的人格性，认为太阳是一个巨大的炽热的圆球。此后，历史学家塔西佗在讲述在罗马总督面前保卫自己所占据的土地，保卫自己的民族不被赶走的包衣奥加克^③的时候，极为鲜明地再现了古老的拟人化，这种拟人化在罗马人手中已经退化为比拟，但是在日耳曼民族中则保留着它的全部宗教活力。历史学家说，抬眼望太阳并恳求其他天体的时候，好像它们就全都在场，日耳曼的领袖则问它们，果真想看看自己下面的空无一人的土地吗？^④

① 阿帕什人(Apaches):北美印第安人的一支，主要分布在美国亚利桑那州和新墨西哥州，属蒙古人种印第安类型，为阿塔帕斯卡人的一支。——译注

② 弗罗贝尔(Froebel):《中美》，490页。——原注

③ 包衣奥加克(Boincacus):古代日耳曼人领袖之一。——译注

④ Tacitus: *Annales*, Ⅱ, 55.——原注



对于星辰我们也这样看。蒙昧人的神话有许多是关于星星的故事。这些星辰虽然在其他方面有区别,但是有一点是相同的,那就是人们把有灵性的生物的性命妄加到它们身上。人们不只是像想像的个人那样来讲述它们,而且把个人的活动也妄加到它们身上,甚至有时说它们从前曾经生活在地上。澳大利亚土著们不只是说猎户星座的腰带和剑鞘上的星星是一些青年人,这些年轻人跳着狂欢舞;他们又说,他们称作“日足”的朱庇特,是古代的精灵亦即那种古时的种族的领袖,那种种族在人出现在大地上之前就移居到天上去了^①。因纽特人不满足于把猎户腰带上的星星称作“失落者”而是讲述另一个故事。在这个故事中,他们描写一个为海豹而迷路的猎人,但是十分断然地确定,星星在上天之前,在古代是人和动物。^②北美印第安人称昴星团为“舞蹈家们”,而把晨星称作“一日信使”。正像从他们中间传播的故事里所看到的,这些名称不只是具有一种表面的意义。

例如,依阿华人讲述着一颗星星的故事:一个印第安人从自己儿童时代起就经常观赏一颗星,而这颗星就降临到他面前,并且同他交谈。有一天,当他狩猎无获而又疲惫不堪的时候,那颗星就把他引到一个禽兽很多的地方。^③孟加拉邦的卡兹族人讲述着,星星在某个时期曾经是人:有一天,他们爬上了一棵树(毫无疑问是一棵在许许多多国家的神话中所说的参天大树)的顶端,留在下面的同伴就砍断了树干,而把他们留在了树枝上。^④以这类原始人的观点为指针,未必能够怀疑一般古代把星辰拟人化的原始作用。

关于赋予星辰以灵性的简单学说,可以从远古一直按迹探求到现代。奥利金^⑤解释说,星辰是有灵性、有智慧的东西,因为在它们的运动中可以看到它们是那么有秩序,那么有智慧,因而把这种能力妄加到没有智慧的东西

① 斯坦布里奇:《维多利亚的土著居民》,见《民族学会会刊》(伦敦),第1期,301页。——原注

② Cranz: *Grönland*, 259。——原注

③ 施瓦因弗思(Shwainfurth):《非洲的中心》,第3卷,276页;de la Borde: *Carribes*, 525。——原注

④ 尤尔(H. Yule):见《孟加拉亚细亚学会会刊》,1844,第628页。——原注。

⑤ 奥利金(Origenes,约185—约254):古代基督教希腊教父的主要代表之一,生于埃及亚历山大城,死于该撒利亚城(Caesarea),先后主持这两城的基督教高等教理学校四十多年。他把希腊哲学中的一些术语作神学化的解释。他认为性欲是“污秽”和“罪”的根源,因而自缢。当时曾被指控犯了教规。著作很多,但大多已佚。主著有《论原理》、《驳塞利翁》等。——译注

身上那是非常荒谬的。潘菲里^①在其为奥利金的辩解^②中表白说,某些人把天上的发光物看作是有灵性和有智慧的东西,而另外一些人认为它们是简单的没有灵性、没有感情的物体,因此也就不能因为一个人持有这样或那样的观点而把他说成是异教徒,因为关于这个物体没有确定的传说,而神父们自己对这件事也有不同的意见。^③在这里,只要回忆一下中世纪极为著名的关于星辰灵魂和星辰使者的学说就够了,这些学说跟占星术的谬误具有如此密切的联系。关于使星辰生出灵魂的理论,甚至在现代仍然有它的拥护者。反动哲学的首脑和领袖德·米斯特尔,他就反对现代的天文学,而维护古代关于星辰运动中的个人意志的学说和行星有灵性的理论。^④

诗歌使我们跟古代灵性观的自然哲学亲近到如此程度,以至我们不必特别费力就能够把龙卷风想像为伟大的巨人或海怪,并用一种恰当的暗喻方式来描写它从茫茫大海上刮过。但是,由文化较低的社会所采用的这类富有诗意的说法,向来是以事实之某种特定的现实意义作基础的。例如,时常出现于日本海岸的龙卷风,当地居民就认为是“飞到天空浮游然而同时又急速运动”的长尾龙,因此他们称它为“竜卷(をふまき)”。^⑤中国人认为,龙卷风是由在水上升降起落的龙造成的,即使是由于乌云,谁也没能同时看到它的头和尾,但是水手们和沿岸的居民们相信,当它从海中升起和降落到海中去的时候,就可以看见这个怪物。^⑥在中世纪的一部编年史里,提到过一件奇迹,它几乎每个月都发生在潘非利亚海滨(Pamphylian coast)的萨塔利亚湾(the Gulf of Satalia)上。书中说,有一条巨大的黑龙似乎从云端飞出来,它把头浸在波涛之中,尾巴固定在天上,它贪婪地吸海水,连一条满载货物的船都会被它吸得高悬起来,船上的水手为了躲避这条黑龙,应该大声嚷叫,敲打甲板,把黑龙赶跑,然而,编者作出结论,相当确定地说,这不是龙在吸水,而是太阳在打水,这似乎比较可信。

① 潘菲里(Pamphylus, ? — 309):基督教作家,著有《使徒传》注释和《奥利金的一生》等。

——译注

② 这个说法,早期的基督教作者们特别常用,来为基督教中所存在的不同的教派和流派的观点进行口头或书面的辩护。从那时起,“辩解”这个术语就确定下来,以标志辩护任何一种学说或任何一个活动派的演讲或著作。——原注

③ Origenes: *De principiis*, I, 7, 3; Pamphylus: *Apologia pro Origine*, IX, 84. ——原注

④ De Maistre: *Soirées St. Petersburg*, II, 210. ——原注

⑤ 肯普弗尔(Kaempfer):《日本史》,1727,311,见平克顿:《航海与旅行》,Ⅷ。——原注

⑥ 杜利特尔:《中国人》,II, 265页;沃德:《印度人》,I, 140页。——原注



伊斯兰教徒们至今相信,龙卷风是巨魔造成的,这就像在《阿拉伯故事》中所描写的那样:“大海在他面前翻起浊浪,从中升起一根黑柱,直上天空,逼近草地……但是,他们在那里看到了,那是一个巨大的妖魔。”^①

解释这类说法的困难在于:不知道其中什么是为了表达真正的含义,而什么是用来当作幻想。但是这类疑问和这些说法的原始万物有灵观的意义并不矛盾。关于这一点,在下列关于“伟大的海蛇”的故事中不可能成为问题,这个故事在东非的一些野蛮部落中是很流行的。瓦图卡部落^②的一个领袖对约翰·克拉普甫^③博士讲述了大蛇的故事:那蛇有时从海中出来,升到天空,主要是在下暴雨的时候。“我对他说,”传教士补充道,“这不是蛇,而是龙卷风。”^④

这类现象在陆地上也产生了同类的神话。伊斯兰教徒们这样想像:在沙漠中旋起的沙柱是恶魔飞行造成的,而东非的居民们则把这直接称作邪神。在静观这些沿着沙漠宏伟地移动的怪异形象时,所有的旅行家都会这样想:在《阿拉伯故事》中的十分著名的描写,就是以那种把沙柱化身为巨魔形象的拟人化手法为基础的,即使是现代人的幻想也会使沙柱自然地化为巨魔。^⑤

粗野的、彼此相距遥远的部落,在把虹看作复活妖魔的观点上是一致的。新西兰的神话,在描述暴风雨和森林之间的战斗时说,虹如何出现了,并把自己的开口转向了树木之父唐-玛古特,而且袭击它,直到它的主干被劈成两半,而被折断的枝条撒满地为止。^⑥关于活彩虹的观念不仅产生了这种自然神话,而且也产生了崇拜和恐惧。缅甸的克伦人说,它是精灵或恶魔。“虹也能够毁灭人……当它毁灭一个人的时候,这个人就突然死亡或横死。所有那些遭到惨死、淹死,或由于跌落而丧失生命,或被猛兽撕碎的人,都是因为虹毁灭了他们的灵魂。吃饱人肉之后,虹就感到口渴,于是就降下

① 莱恩:《一千零一夜》, I, 7, 30 页。——原注

② 瓦尼卡部落(Wanika),分布于东非沿海地区,属于东北班图族通统的尼卡族支系。

——译注

③ 约翰·克拉普甫(John Krapf, 1810—1881):在中非的英国传教士,关于黑人的一系列著作的作者,其中包括《斯瓦希里语词典》。——译注

④ 克拉普甫:《东非旅游、考察、传教工作 18 年》, 1860, 198 页。——原注

⑤ 莱恩:《一千零一夜》, 38, 42 页;伯顿:《塞地那和塞加》, 1856—1874, II, 79 页;图克:《喜马拉雅山记事》, I, 79 页。——原注

⑥ 泰勒:《新西兰》, 1870, I, 79 页。——原注



来畅饮。这时,人们就看到它在天空饮水。因此,当虹在天空出现的时候,人们就说:‘虹来饮水了。当心哩,有人一定遭惨死或横死。’父母对游玩的孩子们说:‘虹来喝水了,你们不要再玩了,免得发生什么不幸的事情。’假如虹同某人发生的某种死亡事件同时出现之后,人们就说,虹把他吃掉了。”^①

祖鲁人的思想与此显著类似。虹跟蛇住在一起,也就是哪里有虹,哪里也就有蛇。或者,它像羊,生活在湖里。当它触及陆地的时候,它就喝湖水。人们害怕在大池塘中洗澡,说虹在它里面,会捉住并吃掉所有到水中去的人。当虹从河或池塘里出来并停在地上的时候,它就毒害它所遇到的人,让他发疹子。人们说:“虹——这是病灾。假如它触及人,那么这个人就会发生什么事。”^②最后,在达荷美,虹——这是丹,是赐给人幸福的天蛇。^③

各民族关于支配着自然力的精灵,关于峭岩、井、瀑布、火山的妖魔,关于水土之精灵和山林女神(当他们在月光下飘荡或聚会在他们的魔宴上的时候,人眼有时能看见他们)的无数故事也属于万物有灵观的范畴。这些生灵能够使那些跟它们有联系的物体人化,恰如北美的故事那样,其中瀑布的精灵,作为一股把岩石和树木卷入自己毁灭性河流中去的汹涌激流,狂暴地沿着它的河床奔突,然而苏比利尔湖诸岛的守护神则作为覆盖着银白浪花的滚滚波涛出现。^④有时它们作为指挥自然并赋予自然以力量的精灵,例如,精灵福加姆,它使瀑布亘古依埃到现在为止仍然在它附近日夜徘徊,虽然述说它存在的黑人们已经看不到它的形体了。^⑤

在蒙昧人和野蛮人中占主要地位的迷信——如认为人的疾病是由个体的妖魔带来的,产生了神话发展的令人注目的范例。例如,蒙昧的克伦人处在对精神错乱的“拉(la)”,对僵尸的“拉(la)”,对经常在周围徘徊并威胁着他的生命的七个恶魔中的另外几个恶魔的不断恐怖中。比这种原始思维状态稍高的阶段,应为波斯人的假想,波斯人把猩红热想像为阿里的体现:

你知道阿里吗?

① 梅森:《克伦人》,见《孟加拉亚细亚学会会刊》,Ⅱ,217页。——原注

② 卡拉维:《祖鲁人的谚语》,Ⅰ,294页。——原注

③ 伯顿:《达荷美》,1864,Ⅱ,148页。——原注

④ Schoolcraft: *Algonic Researches*, Ⅱ, 148.——原注

⑤ Chailly du: *Ashango-land*, 1876, 106.——原注



她宛如一个羞涩的少女，
满头火焰一般的红发，
脸蛋如同玫瑰花。^①

这种古老而深刻的唯灵主义信仰，在听讲那些死亡和疫病作为宿命人的形象而游荡的恐怖传说时，能清楚地观察到。以色列人把死亡和瘟疫想像成为使有罪的人得病的惩罚天使。^②在查士丁尼王朝时代，瘟疫泛滥成灾，人民在海上看到了铜舟，舟上的人员全是黑色的无头人，它们停泊在哪里，哪里很快就出现了瘟疫。^③当瘟疫在罗马出现的时候，格列高利有一天在祈祷完了时，看见天使长米哈依尔带着血迹斑斑的宝剑站在哈德良城堡上。天使长的铜像迄今仍然矗立在那里，并且使得这座古城堡重新命名为圣天使堡。

在把传染病描写为在大地上来回游荡的人的一整类故事中，下列的斯拉夫传说或许是突出的。“一个俄罗斯农民坐在落叶松的树阴下，太阳烤着他，就像火烧一样。他发现在远处有一个向前移动的东西，又一细看，看清了，这是瘟神，她高高的个子，身上裹着寿衣，正大步向他走来。他惊恐地想要逃脱，但是她用骨瘦如柴的长手抓住了他。‘你知道瘟疫吗？’她问道，‘那就是我。你背着我走遍俄罗斯，连一个村庄，一座城市都不放过，我需要到处拜访。至于你自己，你不要害怕，你会在垂死的人们中间仍然安全无恙。’她用长手抓住他，骑在了他的肩上。他动身上路了，他看得见自己头上瘟疫那一副可怕的丑脸，但是感觉不到一点重量。他首先把她带进城市。在那里，他们看到了舞蹈，听到了愉快的歌声，但是，瘟神挥动她的寿衣，高兴和愉快就消失了。不幸的目光不必流转，他到处都可以看到忧伤，听到寺院的钟声，遇到送殡的行列，而墓中已经置有埋葬死人的位置了。他走得更远了，并且在每一座村庄里都听到了垂死者的呻吟，在空寂无人的房子里看到了惨白的面孔。但是，他自己的茅屋就立在那个小山丘上，茅屋里住着他的妻子、幼小的孩子、年迈的双亲。当他走近的时候，他的心里热血沸腾。当时他牢牢地抓住了瘟神，并同她一起沉入了波浪里。他沉向了水底，而她

① Jaa. 阿特金森 (Atkinson):《垄断妇女的习俗》，49 页。——原注

② 《撒母耳记》，下卷，XXIV, 16;《列王纪》第 2 卷，XIX, 35。——原注

③ G.S. Avennani: *Bibliotheca Orientalis*, II, 86。——原注



游出了,但是,他的大无畏的精神征服了她,她就逃往山林后面的遥远国度里去了”。^①

但是,假如以最合理的观点来观察神话,那就十分明显,对神话之万物有灵观的解释,服从于更加广泛的概括。用与研究它的思想家的生活相类似的生活现象来解释自然的过_程及其变化,这只是最为广泛的智力过程的一部分。这种解释属于那种伟大的类比论,而这种类比,我们应当_看作是我们对周围世界之理解的相当大的一部分。无论怎样由于它的虚幻而不可靠的结果,对它的严格科学性抱怀疑态度,类比仍然是我们揭示和阐明的主要手段,而在更早的文明阶段上,它的影响几乎是无_限的。

对于我们来说,类比只不过是虚构,但是这种虚构,在以往时代人们的眼中却是事实。他们可以看见吞噬祭品的火焰吐出火舌。他们能够看见在一挥剑时,顺着剑柄到_剑尖一掠而过的那条蛇。他们能够感觉到在受饥饿折磨时咬他们的那个腹内的生物。他们听到了作为回声回答他们的山中矮人的声音和天神在苍天隆隆轰响的车声。对于人们来说,这都是活生生的思想,这样人们不需要学校教师和他的那些修辞规则,不需要学校教师的下述忠告:小心地采用比喻,并经常考虑如何使比拟内容丰富。古代的诗人和雄辩家们的比拟都是内容丰富的,显然,这是因为他们_看见到了,又听到了,而且还理解了它们。

我们称作诗的那种东西,对于他们来说是现实生活,而不是神和英雄、男女牧人、剧院女主角和用油彩涂抹、羽毛装饰的空谈哲理的蒙昧人的装模作样,然而对于现代诗人来说却正是如此。在古代,在非文_明的各部族中,对自然的表现具有无可比拟的深刻的自觉性,具有无穷的幻想性的细节。

在山国奥里萨的上空,雨神皮祖宾努停在那儿,从筛子里将雨水一阵一阵漏下来。^②一位公主站在秘鲁的天上,她拿着盛雨的罐子,当她的兄弟敲击罐子的时候,人们就听到打雷并看见闪电。^③古代的希腊人认为,朱庇特把虹从天空降下来,作为战争和暴乱的绛红色标志,或者就是伊里斯^④本身,是神和人之间的信使。^⑤太平洋岛上的居民们认为,这是天梯,古代的英雄们顺着

① Harnisch: *Wissenschaft des islamischen Mythen*, 322. ——原注

② 麦克唐森:《印度》,357页。——原注

③ Markham: *Quichua Grammar and Dictionary*, 9. ——原注

④ 伊里斯(Iris):希腊神话中的彩虹女神,神_人的中介,神_灵的传达者。——译注

⑤ Welker: *Griechische Götterlehre*, I, 690. ——原注



它升降,^①而斯堪的纳维亚人认为,那是比弗辽斯特,即一座饰有三种颜色并从天直伸到地的颤动的桥。在德意志民间传说中,这是一座桥,正直人们的灵魂在自己守护天使的保护下顺着这座桥可以到达天堂。^②像把虹叫作云中的耶和華之弓的以色列人一样,印度人也把虹称作拉玛之弓^③,而芬兰人则把它称作切尔米斯·格罗·维茨的弓,格罗·维茨用虹把能致人于死地的神官们杀死了^④。此外,人们认为虹是彩饰金绶带、羽毛帽、圣别尔纳尔德的王冠,或一位爱沙尼亚人^⑤的神的镰刀。这些神话观念虽然无限多样,但它们全都来于自然,并且是建立在类比之上。有人谈到北美蒙昧人时说:“某种自然界的实际的物理现象总是印第安人虚构的基础。”^⑥这句名言传得极远,但是在一定的范围内,它不仅对于北美的印第安人来说是正确的,而且对于全人类来说也是正确的。

刚才所提到的这些相似的地方,自然而然地要诉诸智慧。在这里完全不必要牵涉语言。不论语言在我们精神生活的基础中多么深厚,而事物同事物、动作同动作的直接比较还是根深蒂固的。神话创作者的智力活动也在聋哑人的身上表现出来,这些聋哑人在自己不是用语言表达的思想中创作出了同样的一些自然的类比。人们一次又一次地发现,这些聋哑人猜想,自己被保护人教会了把太阳、月亮和星星当作人格化的生物来崇拜,并向它们祈祷。他们之中的一些人把自己关于天体的早期概念描绘成跟他们周围的事物相类似的东西:一种认为,月亮是用面团做成的,固定在树顶上,就像大理石板固定在桌子上一样,星星是被大剪子剪碎了钉在天上的;另一种认为,月亮是熔炉,而星星是天上的居民烧的炉灶,就像我们烧的炉灶那样。^⑦同时,人类的神话一般是充满理解自然的这类例子的。设想这些概念最初

① 埃利斯:《马达加斯加史》, I, 231; 霍拉克:《新西兰人风俗和习惯》, 1840, I, 273。

——原注

② Grimm: *Deutsche Mythologie*, 1835, 694—696。——原注

③ 沃德(Ward):《印度人》, I, 140。——原注

④ Castrén: *Finnische Mythologie*, 1852, 48, 49。——原注

⑤ 爱沙尼亚人(Estonians):自称“爱斯特拉塞人”(Est-laseda)。主要分布在爱沙尼亚共和国,部分住在高加索、西伯利亚。属欧罗巴人种白而蒙古罗的海类型。是由5世纪分布在爱沙尼亚的楚德人和外来勒利托-立陶宛人、日耳曼人、东斯拉夫人在世纪共同抗击侵略的斗争中形成一个民族。——译注

⑥ 斯库克拉夫特:《印第安人部落》, II, 502。——原注

⑦ Sicard: *Théorie des signes*, 1808, II, 634。——原注

产生的时间并不比简单的隐喻说法更晚,这就是忽视了我们智力发展史上最为重要的过渡状态之一。

毫无疑问,语言在神话的形成中起过重要的作用。用语言把像冬和夏、冷和热、战争与和平、德行与恶习这样一些概念个性化的事实本身,就已经给神话的作者提供了把这些观念想像为单个生物的可能性。语言的作用不仅跟想像完全一致,语言表现着想像的成果,而且语言本身也在发展着,因此,它跟神话观念是相并列的。在神话观念中,语言是随着想像之后。也有这样的一些情况,其中语言前行,而想像沿着它所开辟的道路随后进行。这两种情况结果极为相近。虽然应该把它们区分开来,但是,要把它们完全分开那是不可能的。

我主观上容易认为(跟麦克斯·缪勒教授关于这一事物的意见有些不同),原始社会的神话多半根柢现实而明显的类比,语言的隐喻扩大成神话,则是属于文化较晚时期的事。总之,我认为物质性神话是第一期形成的,而语言性神话是第二期形成的。

这种意见在历史上不论是否正确,但是,以事实为基础的神话和以语言为基础的神话之间的重大区别却是十分明显的。在语言的隐喻中没有现实性,但是实际上,这也不能掩盖甚至借助尽心竭力的想像来使现实性表现出来的意图。但是,虽然如此,把现实性赋予只可用语言来表现一切的习惯,在世界上总是保持下来并且是日兴盛的。描写的词变成了人物的名字,关于个人的概念扩展到容纳一些最抽象的概念,只要对这些概念附加上某一个词就行了,而作为名字的现实性所提出的形容词和譬喻语,借助麦克斯·缪勒用“语言的病态”所精密确定的那个过程而扩展成为没完没了的神话。当然,丝毫不差地确定每一神话观念的基本思想是困难的,但是,在一般的情况下完全能够按迹探求这种思想形成的进程。

北美的部族创造了带来春和冬的两个精灵的化身尼皮奴赫和皮普奴赫。尼皮奴赫带来温暖、鸟和花草树木,而皮普奴赫则用它的寒风,用它的雪和冰毁灭一切。一个前脚走,另一个就后脚来,它们俩彼此分享世界。^①正是这样的一些体现,构成了我们欧洲诗歌的无穷的自然隐喻的主题。人们谈到来春时说,三月征服了冬天,他敞开了自己的大门,发信告诉种子说他来了,他搭起天幕,并给森林带来了它们的夏装。在把夜晚拟人化的时候,白天原来是夜晚之子,他们中间的每一个都是乘着天车游遍世界。在这个

① Le Jeune, 见 Rink: *Eskimoische Evertyr of Yago*, 13。——原注

神话阶段上,诅咒是一个在空间飘荡的幽灵,直到它扑向受害者为止;时间和自然是实体,而命运和幸运主宰着我们的生命。但是后来,由于词意的变化,一度具有较为现实意义的思想,变成为纯粹诗的语言形式。

只要比较一下古代和现代的拟人法对我们本身智力的影响,以便即使是局部地了解在这段时间之内的变化也就够了。弥尔顿或许是富于思想的、伟大的、富有古典诗意的,当时他说,罪恶和死亡怎样坐在地狱大门里面,他们如何缠起了按其长度来说是一座怪异的桥,通过了把他们和大地分割开的深渊。但是这类描述的意义,对现代人的智力来说是极不足道的,我们准备像判断那种伪造的拿波里青铜器那样来判断它们:“这种古器赝品太好了。”如果依照古代斯塔的纳维亚人的观点来看,我们就不难推测,最精巧的现代模仿作品,也不可能有我们在对冷森森的、苍白而可怕的死亡女神盖拉的描绘中所看到的那种深刻的意义。那个死亡女神住在坚固的铁栅栏后面的高屋子里,并在她的十界中拘留着死人的灵魂;她以“饥饿”(Hunger)为食,以“饿死”(Famine)为刀,以“关怀”(Care)为床,以“贫穷”(Misery)为帷幕。但是,当这些古代的实物性的记述转为现代的词组时,即使是准确的转述,它们的原意也完全改变了。猴子展览圣弗西斯的衣服,这个故事对我们来说不过是个笑话。例如,老弱多病的查理士·兰勃^①有一天写给他的朋友说:“现在,‘咳嗽’和‘痉挛’已经成了我夜间的同伴,我们三个就睡在同一张床上。”当这个时候,我们就称作修饰过分幽默。

区分语法上的性,这是跟神话形成有密切联系的一个过程。语法上的性是二重的。所有受过传统教育的英国人,都熟悉所谓语法上的性,尽管他们的母语中,性的痕迹已经大分消失了。凡是具有形成阶梯的,都有所谓性类。在拉丁语中,不仅“homo”(男子)和“femina”(女子)自然地属于阳性和阴性,而且像“pes”(足)和“gladius”(剑)这样一些词属于阳性,像“biga”(双轨)和“navis”(小舟)属于阴性,而像“honor”(荣誉)和“fides”(信仰)这类抽象概念之间也有同样的区别。因此,无性别的物品和观念也分成阳性和阴性,虽然还有另外的性,中性或“非此非彼”的性,而这有一部分可能由于这后一种性产生较晚,且印欧语最初只有阳性和阴性,这一点,迄今为止,在希伯来语中仍然如此。虽然不易详细地阐明对没有性别的物品赋予性别的习惯,但是,假如按照它迄今仍然完全可以了解的主要观念之一来判断它,那

^① 查理士·兰勃(Charles Lamb, 1775—1834):英国作家。——译注



么,它在其原则上也就没有什么玄妙了。

语言在强和弱、刚和柔、粗和细之间总是有明显精确的区别,于是就把它们对立起来分为阳性和阴性。甚至对下面这一些虚构也不难明白:按照皮耶特罗·杰拉·瓦列的叙述,那些虚构存在于中世纪的波斯人中,这些波斯人在实践中,甚至在像食物和衣服、空气和水这些东西中都分出了男性和女性,亦即刚强性和柔弱性,并给这些东西规定了某种相应的性别。在这方面,加里曼丹岛上的达雅克人表现得特别鲜明有力。他们把倾盆大雨说成是:“尤杰唐-阿拉依,萨!”——“这是男子雨!”^①无论确定物象和观念由于拟人化而在语言中分成男性和女性到何种程度多么困难,也无论确定它们由于分成男性和女性而拟人化到何种程度多么困难,然而这两种过程在任何情况下都彼此一致且互相促进,则是非常明显的。^②

除此之外,在研究一般欧洲范围之外的语言的时候,人们发现,语法上的性别论应该更加广泛地应用。在南印度的德拉维达语系中,在“高级性——或属于高级种姓的性”和“低级性——或不属于任何种姓的性”之间存在着一种有趣的区别。那种高级性包括智慧生命体,也就是神和人,而非智慧体,即那些动物或非生灵物体则属于低级性。^③在北美印第安人中的阿尔衮琴人语族中,赋予了生灵性和非生灵性之间的区别以特殊的意义。在他们那里,不只一切动物都属于生灵性,甚至连太阳、月亮、星星、雷和闪电作为生命化的物体也都属于生灵性。此外,不只是树木和果实算入生灵性中,而且某些明显地完全缺乏任何生命现象的物体也列入生灵性中。这些物体之所以具有这种特点,显然是由于它们有一种特殊的神圣性或力量,例如,祭神用的祭坛的石头、弓、鹰的羽毛、锅、烟斗、鼓和珠串。他们把整个动物都看作属生灵性的,而把它的身体上单独取下的某些部分,例如手或脚,嘴或翅膀,可儒就看作是非生灵性的了。但是在这里,甚至某些物体由于某些原因也被列入生灵性之中。例如,老鹰和狗熊的爪,人的指甲,海狸的皮,以及其他被认为具有一种特殊的或神秘的力量物体。^④假如有谁对蒙昧人

① 《西印度群岛记》, II, XXVII。——原注

② W.H. 布列重(Bleek):《列那狐在南非》, II, XX。——原注

③ 考德威尔:《德拉威族语比较语法》, 172 页。——原注

④ 斯摩克拉夫特:《印第安人部》, II, 366. 另外的事例特别见彼特, 见 Ensch 和 Gruber's: *Allg. Encyclop. art. Geschlecht*; 又 D. 福布斯:《波斯语法》, 26 页; 恩恩姆:《描述伦理学》, 卷 2, 60 页。



的思想完全被神话浸透到如此程度而感到奇怪的话,那么,就让他注意一下这种自然语法的性的意义。这类语言是神话之整个世界的现代反映。

但是,还有另外一条道路,在那里语言和神话彼此互相起作用,互相影响。对神话的理解力已经钝化了的我们,甚至不能赋予无生命物体以具有个性的名字,例如像小舟或武器这样的物体,因为我们在它们的动作中,从它们身上,想像不出某种像个性的东西。在那些神话观念仍然充分保持的部族中,这类过程可能表现得尤为鲜明。或许,处在最低发展阶段的蒙昧人,没有能力给自己的器具或自己的小舟起个像生命体的名字,但是处在稍高一些阶段的社会,在其最大的发展限度内发现了这种方法。在祖鲁人中,例如,我们发现为棍棒起的名字:伊古姆盖列,或贪婪的,乌-诺特洛拉-马基布柯,或守护浅滩者。梭镖被称作伊姆布布吉,或呼叫声的罪魁,乌-希洛-希-拉姆比列,或饿豹。因为这种武器也在家庭生活中使用,于是某类梭镖有时就带有和平的名字乌-希姆别拉-邦塔巴米,也就是为我们儿童掘土者。^①

在新西兰有同样的习俗。在毛利人关于他们祖先迁移的传说中说,恩加古埃腊玉石制造了两个锐利的斧头,名叫图塔乌鲁和加乌加乌-杰兰吉,又用这两个斧头斫造了两只小船杰-阿拉瓦和塔依奴依,在杰-阿拉瓦上曾有两个石镗,它们叫作托卡-巴罗列,或斜石和图杰兰吉-加乌鲁,或像轰鸣的天空。这些传说并没有在遥远的过去中,而是作为历史流传至今。只是在最近的时期,毛利人说,著名的斧头图塔乌鲁失落了,至于用同一块玉石的残片镗的那个名叫卡乌卡乌玛图阿的耳饰,他们确信,它一直存在到1846年。当时,它的所有者特·赫乌赫乌在地陷时被埋没了。^②在较高的文化阶段上,也出现了同样的把个人名称给予非生灵体的儿童习惯。例如,我们知道托尔的大锤——缪里尼尔,当他在空中飞近时,巨人们知道他。我们获悉阿尔图拉的宝剑——艾克斯卡里布尔,它由穿白天貂绒衣者的手握着,当时别吉维尔先生把它抛入湖中。我们获悉希得的巨剑——其宗那——挑动争执者,假如这把宝剑由于希得胆小而会获胜的话,希得发誓要把它藏在自己的胸中。

由此可见,把个体生命一般地妄加到全部自然身上的这种幼稚的、原始

① 卡拉维:《阿马祖鲁人的宗教习俗》,1870,166页。——原注

② 格雷:《波利尼西亚神话》,132页,211页等;肖特兰德:《新西兰民间文学》,15页。——原注



哲学的观点和语言对人类智力的早期统治,也许是神话发展的最伟大的两个推动者。当然,影响这一点的,还有些由于某些特殊类型的传奇而被指明的其他原因,假如能够列出这些原因的全部清单,那么它们之间就还有许多其他精神上的因素。在任何情况下,都必须明白,这种对神话形成过程的研究,只有在切实地理解人类智力在神话时期的状态的情况下才有可能。当西伯利亚的俄国人听粗野的吉尔吉斯人^①交谈时,他们会乐呵呵地站着,听这些野蛮人那不断涌流而出的诗一般的即兴话语,并且大叫:“这些人无论看见什么都会大发奇想!”文明的欧洲人可能会把自己正确的、受过训练的、合乎实际的思想跟古代神话编者的未开化的、狡黠的诗歌和传奇对立起来。他可能会说,古代神话编者偶然看到的一切东西都为虚构的产生提供了依据。从神话世界的分析工作而又没有掌握迅速转移到这种幻想气氛去的学者,能够陷入不理解这一世界的底蕴和意义的可悲境地,而把它看作是一种简单的毫无意义的胡言妄语。那种具有迅速转移到我们世界过去生活中去的富有诗意才能的人,像演员,能在瞬间忘掉自身的个性,把自己想像为他所扮演的那个人物,这样的人将具有较为正确的观点。被麦克斯·缪勒如此确切地称作“当代古人”的华滋华斯^②,能够写“风暴”和“严冬”,写升到天空去的裸体“太阳”,他好像是雅利安人起源时期的一位吠陀诗人,并用自己的慧眼“看到了”歌颂火神或天神的神话圣歌。为了全面地理解古代世界的神话,不只是需要一些论证和事实,而且也需要深刻的诗感。

但是,我们中间的那些只有很少一点这种罕见的才能的人,应当用事实代替这种诗感来指导自己,即使有某种程度的代替也好。我们看到,在思想富有诗意的时代,在心中形成理想性的概念,在成年男女的眼中具有某种好像迄今为止在儿童眼中仍然具有的那种现实性。我永远记得,我儿时如何生动地想像,我借助天文望远镜就能根据人们刚才在天球仪上指给我的红色、黄色、绿色看出满天的星座。假如把神话虚构的生动性跟病态反常的主观臆想加以比较,我们就更加容易习惯于这种神话虚构。在原始社会和处于远远高出这种社会的部族中,由沉思冥想、斋戒、麻醉剂、兴奋或疾病而引

① 吉尔吉斯人(Kirghis):自称“吉尔格兹人”。中亚地区的民族之一。现在主要分布在吉尔吉斯共和国,属南西伯利亚人种类型。其早期民族史与匈奴、丁零、乌孙、塞种人等有联系,后因蒙古人、部分突厥部属进入逐渐形成民族。多信奉伊斯兰教,还保留万物有灵信仰。——译注

② 华滋华斯(William Wordsworth, 1770—1850):英国诗人,湖畔派诗人代表之一,主张浪漫主义创作方法,对英国诗歌改革起了相当大的作用。——译注

起的失神状态,极为常见,尤其是在有神话理想主义的各色人等中,受到极大的尊敬,在它的影响下,感觉和想像之间的隔阂完全消失了。

在北美,一位印第安女预言者有一天讲述她的第一次幻觉的故事。由于业已是女预言者,她斋戒和独居,在这时,她陷入失神状态,遵照神灵的召唤,顺着一条通向天门的小路进入天空。在那里她听到了一种声音,于是停了下来,她看到了小路旁边的一个人,他的头有光围绕着他,胸部被四角形的东西覆盖着。他说:“看着我,人们叫我辉煌的蓝天!”她在描写这个幻觉的时候,粗略地画出了头上长着强有力的花角,围绕看辉煌光环的光辉灿烂的神灵。我们了解一下印第安人的象形文字,以便想像一下在这种实质简单的、兴奋的智力中,虚构是怎样发生的,这就够了。我们要了解它的详情细节,这种细节对于绘画语言来说是很普通的,然而我们却感到十分疏远。在了解时,我们要冷静地分析,她深信她在自己的幻觉中真实地见到的这位光辉灿烂的神灵,红皮肤印第安人的这位宙斯。^①

这种情况并不是例外。其中只是鲜明地表现着一种常规,即由神话虚构所体现并被它所利用的人所共有的思想,一开始就能够获得全部真实性。即使对于第一个创造者来说,这种思想只不过是一种生动的幻想,可是当它体现为语言并且家家户户地传播开去之后,它就会迫使听众真诚地相信,能够看到它的形体,任何人都看见过它,他们自己都看见过它。南非的居民把他们的神想像为弯腿的样子,于是他们在梦中 and 幻觉中总是见到他长着那样的弯腿。^②据说在塔西佗时代,较富有诗意的想像使得产生了关于斯堪的纳维亚的遥远北方的故事,人们在那里能够看见神的真切形象,能够看见神们头上放出的光。^③在6世纪,人们还能够看见著名的尼罗河神,当时,他以巨人的形象出现在他那没腰深的河水中^④,从河面上冉冉升起。

显然,缺乏独创性,似乎是神秘家们的幻觉的一个重要本性之一。对于喜爱幻觉的平民们来说,在木屋墙壁上所描绘的那种穿着裙子和头上出现光环的圣母玛利亚像,迄今为止仍然是有灵的形象,这正如往时易于失神的僧侣们能够根据绘画中的假定特征而认出在幻觉中出现的圣徒一样。生角长

① 斯库克拉夫特:《印第安人部落》, I, 391 页。——原注

② 利文斯顿:《南非》, 124 页。——原注

③ 塔西佗:《日耳曼人》, 45 页。——原注

④ 奥里:《巫术》, 175 页。——原注



蹄有尾巴的魔鬼形象一旦在人们思想中确定下来,自然,在人们面前它就总是这种惯常的形象。魔鬼——森林之神^①圣安东尼在人们的意见中获得了如此的真实性,以至在13世纪出现了一份关于像恶鬼一样的干尸在亚历山大城(Alexandria)出现的严肃认真的报告。不远的15年前,在英国泰格慕特(Teignmouth)一个关于恶鬼的故事,说它沿着各家的墙根下游荡,并在雪地上留下了它那后退着走的恶魔足迹。

不仅仅是一种视觉使得妄想、梦想、幻想形象虚幻地现实化,所有的外部感觉好像都共同来证实它。我们可以举出下列明显的例子。有一种刺激性强的皮肤病,这种瘤由癣像腰带一样布满身体,由此其英文名称叫作“Shingles”(带状疱疹)。不难明白,怎样通过想像把这种病妄加到某种蜿蜒的蛇身上。我记得在康沃尔的情况,在那里,全家人都恐怖地观察着一位生病的姑娘,看看她是否将被这种爬虫全部缠住,因为根据迷信,假如蛇的头和尾衔接到一起,病人就必定死亡。这种幻想观念的意义更加完全地表现在巴斯蒂安大夫报道的情况中。当时一位医生被极难受的疾病折磨得痛苦不堪,同时他觉得好像有一条蛇缠住了他,这种观念在他的心中是如此真实,以至最痛苦的时刻他能够看见蛇,能用手摸到它那坚硬的鳞。

病人可怕的想像和神话的关系,特别鲜明地表现在极为流行的信仰的历史中,这种信仰通过了蒙昧的、野蛮的、古代的、东方的和中世纪的时期,迄今仍存在于欧洲的迷信中。它最好可以称作关于人变狼的学说。根据它,某些人具有天黿的才能或掌握有一种暂时变为猛兽的魔术。这种观念的起源还远没有查明。然而对于我们来说,这种观念到处流传的事实应当是特别重要的。但是,应当注意,这类概念跟万物有灵观是完全一致的,按照这种理论,人的灵魂能够脱离他的身体而转移到任何一种动物的身上去,同样也相信人能够变为动物的观点完全一致。这两种观点在蒙昧阶段及晚些阶段上的人类信仰中起了相当大的作用。

人变狼论本质上也同样是暂时的灵魂转生论或变形论。在各种精神紊乱的情况下会真正发生这样的事:病患者们带着全部恐惧的特征走来走去,容易咬人和杀害人,甚至自以为变成野兽。相信这类变化的可能性,或许是在心中激起病态幻想的真正原因,这也是想像物取代此人本身的原因。无

① 希腊神话中的半人半仙的神,长着尾巴、鬃和山羊鬍。——译注



论如何,这些荒诞的迷误是存在的,医生们把神话性的术语狼人症^①加到它们上面,相信人^②变狼,相信人能变成虎等,这就对那些自以为是这些动物的人提供了有力的证据。此外,职业男巫也已采取了这种观念,他们什么可怕的骗术都干得出来,会假装用巫术把自己和别人变成野兽。在关于这种事物的大量民族学细节中,原则的单一性非常突出。

在印度非雅利安人土著中,在山地的加罗人^③部落中,人们把众所周知的一种暂时性的神经错乱称作“变虎”,这显然跟“delirium tremens”^④是一类。在犯这种病的时候,人像虎一样踉跄走动,并且回遛人们。^⑤奥里萨邦的贡德人说,他们之中的某些人会“姆列帕”术,并借助于某位神祇变成“姆列帕”,也就是虎,目的是害死敌人,同时,人的四个灵魂之一附在野兽的体内。贡德人说,真正的虎是为了人的福利而杀害捕获物,人找到虎吃剩的那一半捕获物而把它取走享用;但是杀害人的虎,或者是发怒的地母神变的,或者是人变的。^⑥由此可见,关于人虎的概念跟在其他情况下的概念一样,是为了说明这样的事实,即野兽中的某些个体对人特别凶狠。据说在印度的荷人(Ho)中,也有一个相同信仰的例子:有一个名叫莫拉的人看见自己的妻子被一只虎咬死了,他就跟踪这只虎,看见虎走进了一个名叫普邇的男人家里。莫拉把刚才发生的事告诉普邇家的人,他们说普邇有变成虎的本事,并把他带出来给莫拉看,莫拉故意把他杀死了。当审问这个案子的时候,普邇家的人出庭作证,解释说这是他们的信仰。他们说,普邇有一天夜里吞吃了一整只山羊,在吃羊时他的吼叫声就像虎啸一样;另外有一次,他告诉朋友们,他非常想吃某一头小牛,结果就在当天夜里,那头小牛就被一只虎咬死并吞吃掉了。^⑦

在东南亚,关于变为人虎并寻找捕获物的巫师的观念也有不少流传。在马来半岛上,贾昆人相信,假如一个人为了向敌人复仇而变成虎,那么他就可以在打算跳,并且是在人们面前跳的那一瞬间变成。^⑧

① 一种精神病,其表现是:人自以是野兽。——译注

② 加罗人(Garos):印度的山地土著。——译注

③ delirium tremens:由于酒精中毒而引起的神经错乱,俗话叫酒狂。——译注

④ Eliot, 见 Asiatic Researches。——原注

⑤ 麦克弗森:《印度》,32、99、108页。——原注

⑥ 多尔顿:Kols of Chota-Nagpore, 见《伦理学学会会刊》,卷6,32页。——原注

⑦ J.卡梅伦(J. Cameron):《马来印度》,393页;Bastian: Oostl. Asien, vol. i. p. 119; vol. iii. pp. 261, 273;《亚细亚考察》,卷6,173页。——原注



马丁·多布利茨霍菲尔^①在谈到南美的阿比彭人^②时具体地指出,部落那激奋的想像是如何生动,在这里仅仅一次这类信仰就形成了,这种信仰能够采用一种现实事件的形式把那种想像表现出来。当巫师想摆脱敌人时,他就以变为虎并且撕碎其全族相威胁,他当时只开始吼叫,虽然他站在跟邻邦有若干距离的地方,但要让邻邦仍然能够听到这种装出的吼叫声。“你们看呀——他们号叫着——他的整个身子已经开始被虎斑覆盖起来了。”“看呀,他的爪长出来了!”——因恐怖而惊愕的妇女们叫喊着,虽然她们并不能看到已经躲进帐篷中去的欺骗者。恐惧使她们那惶恐不安的眼神看到了一种实际上并不存在的现象。教士对他们说:“你们每天都在原野上毫不畏惧地杀死虎,可是为什么你们在城市里却那么小心翼翼地躲避假的、被想像成的虎哩?”他们微笑着回答他道:“好心的神父,您不明白这些事。我们任何时候也不害怕并且在原野上杀死虎,是因为我们看得见它们。我们害怕模拟的虎,是因为我们既不看到又不想杀死它们。”^③

巫师迫使一大群盲从的蒙昧人相信这种骇人的欺骗,他同时也是这些部落的关亡召鬼的灵媒,他的职责就是保持跟死人灵魂的交往,他迫使它们在看得见的形式中出现,或者在幕后同它们进行清晰的交谈。

非洲关于人狮、人豹、人鬣狗的神话特别丰富。尼日利亚博努(Bornu)的卡努里人的语言中由“布里图”(鬣狗)这个词构成了一个动词“布里铜金”,意思是“我变成一只鬣狗”,并且土著断言有一座卡布齐洛阿城,在那里,每个人生来就有这种本领。^④阿比西尼亚的布达部落,从事打铁和制陶的手艺工作,由于迷信他们具有凶眼并能变成鬣狗而被社团革除,也不许参加基督教的圣礼。考芬先生有一份证言,提到过这么件事:有一天,他的一个仆人,一个年轻的布达人来请假,他同意了。但是,还没等考芬先生把头转向另一些仆人那边来,他们大叫起来,指着刚走的那个布达人那边说:“看,快看,他变成了一只鬣狗。”考芬先生急忙又转过去看,那个年轻人消失了,

① 马丁·多布利茨霍菲尔(Martin Dobrizhoffer, 1717—1791):在美国的德国传教士,著有材料丰富的《阿比彭人》(1784)一书。——译注

② 阿比彭人(Abipones):南美的印第安人部落。——译注

③ 多布利茨霍菲尔:《阿比彭人》,卷2,77页。见J.G. Müller: *Amer. Urrelig.* p. 63; Martius: *Ethn. Amer.* vol. i. p. 652; Oriedo: *Nicaragua*, p. 229; Piedrahita: *Nuevo Reyno de Granada*, Part i. lib. c. 3。

——原注

④ 科莱:《非洲的土著文学和卡努里语言》,275页。——原注

只见一只大鬣狗跑出了百步开外,在开阔的旷野上飞跑着,当时没有树木挡住大家的视线。第二天,那个年轻的布达人回来了,脸色如常,像是无事发生过一样。考芬先生又说,布达人佩戴一种独特的金耳环,他常常在落入陷阱的鬣狗耳朵上看见这种耳环。布达人害怕它的魔术,他们把耳环放在鬣狗耳朵上,鼓励一种有益的迷信。^①曼斯菲尔德·帕金斯先生最近的一份说唱里,表明这种信仰是阿比西尼亚人唯灵论的一个组成部分。歇斯底里症、嗜眠症、可怖的无痛觉以及病人说着一个侵入他身上的精灵的姓名和语言的“恶魔附体”症,所有这一切都被归于布达人精灵的作用力。帕金斯讲过另一个例子:他的一个女仆患病,病因是一个铁匠——“鬣狗”引起的,铁匠想把这个女人弄到森林里去吃掉。有一天夜里,村外传来一只鬣狗又嚎又笑的声音,当时那个女人手脚被鬣狗紧紧捆住,在茅屋里被小心地看守着。忽然,鬣狗的叫声靠近了,主人惊讶地看见,女仆身上的捆绑物没有了,她站了起来想往外逃跑。杜·柴鲁讲了在非洲赤道地区阿尚戈人^②中发生的另一个故事:有一只豹子咬死了两个人,人们交涉了好几次,要解决这件事,但这不是一只普通的豹子,是个人变的。阿空夺勾的部落有两个人失踪了,只发现了他们的血迹,于是部落里派了一位高明的医生去看,他回来后说是阿空夺勾的侄子阿柯硕杀了人。当酋长阿空夺勾盘问阿柯硕时,小伙子说是他杀了人,他禁不住要这样做,因为他变成了豹子,极想喝血,每次喝完血后又可以变成人形。阿空夺勾很喜爱侄子,不肯相信他的胡说八道。后来,侄子把他带到森林中一个地方,地上果然躺着那两个被撕碎的人,阿柯硕就是在可怕的幻想支配下把人杀死了。他被用火慢慢烧死掉,当时全部落的人都在场。^③

至于较为大羣所熟知的这些迷信的欧洲形式,只要简单地谈到就够了。关于古代传说的简单持续,关于魔法师的把戏,关于病人在错觉中相信自己经历过变兽的痛苦等,这类事已记录下了一批,欧洲古代和近代所记这类事的细节非常完备。维吉尔《农事诗》中说出了普遍流行的意见,即魔法师或“关亡召魂灵媒”和巫师变兽者的技术是同一种势力的不同支派。他谈到缪

① 《波斯土著的生活奇事》, J. J. 哈尔斯出版, 伦敦, 1831, 卷 1, 286 页; 又见《伦理学会会刊》, 卷 6, 288 页; 魏茨, 卷 2, 504 页。——编者注

② 阿尚戈人(Ashango): 在非洲赤道地区、属西北密图族的南文。——译者注

③ 杜·柴鲁:《阿尚戈族地区》(阿尚戈族[Ashango])——中非的一种俾格米人。——译者注, 52 页。关于另外的非洲人的详情, 见魏茨, 卷 2, 343 页; J. L. 威尔逊:《西非》, 222, 365, 398; 伯顿:《东非》, 57 页; 利文斯顿:《南非》, 615, 642 页; 马扎尔(Magyar):《南非》, 136 页。——原注



利斯(Moeris)时说,缪利斯变成了狼,为此他利用了毒草,把灵魂从坟墓中叫出来并以邪术播种。

Has herbas, atque hæc Ponto mihi lecta venena
Ipse dedit Moeris; nascuntur plurima Ponto.
His ego saepe lupum fieri, et se condere sylvis
Moeris, saepe animas imis excire sepulcris,
Atque satas aliò vidi traducere messes. ①

在古代的证据中,最重要的证据之一就是彼特罗尼·阿尔比特关于“变兽者”变化的叙述。其中讲到一匹受伤的狼,也讲到一个隐藏在狼形中的人正是这样受伤的。在关于变兽者和巫婆的欧洲故事中,这种观念经常遇到,但是还没有十分令人信服证明,这种观念最初是在原始社会中产生的。在奥古斯丁时代,巫术者们相信自己的被保护者们,他们利用某些草就能够把被保护者变成狼,并在还较不远的时期提到为了这个目的而使用油膏。古代斯堪的纳维亚的史诗中说到战士变兽者,他们在发生神志恍惚的情况下暴烈勇猛。丹麦人能辨认出人中的变兽者,这种人眉毛连接在一起,这一点使他和蝴蝶相似,而蝴蝶正是准备飞起来进入另外躯体中去的灵魂的众所周知的形象。在去年瑞典与俄国的战争中,卡尔马^②人说,在旷野上奔跑的狼群是瑞典的囚犯变的。在希罗多德关于纽利人^③的传说中,提到他们每年有几天会变成狼。在斯拉夫人居住的地方,也有这种观念,立沃尼亚人^④男巫每年到一条河里洗澡,然后有12天日子里变成狼。

在斯拉夫人中曾经广泛流传一种迷信:在严冬袭击人的那些狼,原来不是什么别的东西,正是利用巫术变为狼的人。现代希腊语词语“βρίκολαυας”取自斯拉夫系的语词(保加利亚语的“vrkola-k”),代替了古典语词“λυκαγρωπευος”,意思是说,一个人忽然处于僵硬症状态,其心智如狼一样,喜喝血。在当代的德国,特别是在北方,关于狼带的故事迄今还没有失传,迄

① Vergilius: *Bucolica eclogae*, 卷, 93. ——原注

② 卡尔马(Kalmar):瑞典的一个省,省会亦叫卡尔马。——译注

③ 纽利人(Nyuli):乌干达少数民族之一,为索加人的一支。——译注

④ 立沃尼亚人(Livonian):北欧芬兰人的一支。——译注

今为止在那里还有某些地方认为,在12月不应当“说狼”,要叫它名字,以便不触怒变兽者。英语单词“werewolf”,意思是“半人半狼”,该词提醒我们,我们英国也有这种古老的信仰,倘若许多世纪中英国民众生活里很少这种信仰的地位,那么,也就不会有那么多对狼的迷信了。为了说明这种观念复苏而转到另一种动物身上的情况,以下面这个苏格兰故事为例,它讲的是比较现代的女巫残害人的事情。故事说,有些女巫在瑟索^①化成普通猫的形状,使一个老实人长期受痛苦煎熬。有一天夜里,此人终于用剑把那些猫驱散,并砍下了其中跑得慢的那只的一条腿,他把这条腿举起来,忽然惊喜地发现这是条女人的腿。第二天早上,他发现有一个女巫只有一条腿。法语中,也有这种怪物的相似于英语“werewolf”的名称,其较早的形式是“ge-rulphus, garoul”,现在已变成“loup-garou”这样冗长的词形了。在法国弗朗什-孔特(Franche-Comté),1573年国会出版了关于消灭变兽者的法律。1598年,变兽者在法国安杰斯(Angers)给人们看,他的手和脚变成了狼爪。1603年,根据让·格林耶的实情,法官宣布这个人是疯狂性的错误而不是犯罪。1658年,法国的一部讽刺魔法师的作品里,比较全面地描述了女巫变狼的事:“我教女巫们装成狼形去吃小孩,当有人砍下她们的一条腿(实际证明是一条男人的胳膊)时,她们的真面目被揭穿了,我就抛弃她们,让她们受法庭审判。”即使是现在,这种观念也还是存在于法国农民中间。不超过十年之前,巴林-古尔德^②在法国找不到一个同意引导他在黄昏时到变兽者聚居的荒无人迹的地方去的向导。这件事后来引起他想写《关于变兽者》的书,这是把神话和精神错乱巧妙结合起来的专著。^③

假如我们只是借助我们现代的想像来推测早期的神话,我们显然是不能解释它对人类生活和信仰的非凡影响的。但是,在研究像上面引用的指证材料时,我们就有可能想像出蒙昧人和古代人的那种想像的寻常状态,这种状态,处于健康而合乎实际的现代市民的本性,和疯狂的盲目信仰者或因患热病而发谵语的病人的情况之间。就连现代的诗人们,在思想之神话阶

① 瑟索(Thurso);又作温尔索,英国的一个小镇,在大不列颠岛最北端海滨。——译注

② 巴林-古尔德(Baring-Gould, 19世纪);英国民俗学家,著有关于西欧迷信的一些著作。——译注

③ 含有欧洲例子汇集子有:W. Hets: *Der Werwolf*, 1862;巴林-古尔德:《猫人》;Grimm: *Deutsche Mythologie*, 1835;达森特:《墨威民间故事导言》;A. Bastian: *Der Mensch in der Geschichte*, B-de 1-3, Leipzig 1860;莱基:《理性主义史》;Wunke: *De Deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, 1860。——原注



段上的非文明部族的智力状态,也有许多共同点。原始人的幻想可能是幼稚的、狭隘的、令人厌恶的,然而诗人的较为自觉的虚构可能是被赋予了惊人巧妙的美的形式,但是,它们两者在思想之现实性的感觉中却是相同的,而这种感觉,可庆幸或不幸,现代教育试图如此有力地毁灭它。仅一个词意义的变化就能作为例证,向我们说明这种从原始思维向现代思维过渡的历史:幻想自始至终都在对人起着作用,但是蒙昧人在幻想中看到了幻想物,文明人则以梦想为享乐。

第九章

神话（续）



自然神话，它们的起源，它们的解释原则，初始观念的保存和有意义的名称——高级蒙昧社会的自然神话与野蛮部族及文明部族中的亲族形式的比较——作为总体双亲的天和地——太阳和月亮，日食和日落，被认为是英雄和少女被妖怪吞噬的缘故；从海上出来而落入地下世界的太阳；黑夜和死亡之渊；西姆普列加德；天眼，奥丁和格拉依之■——作为神话的传播文明者的太阳和月亮——月亮，她的变化无常，她的周期性的死亡和复活——星星，它们的出生——星座，它们在神话学和天文学中的地位——风和暴风雨——■——地震

在确定了神话发展的一般原理之后，我们现在就能够转过来研究自然神话的分类，这些神话，尤其是在比较原始的民族中，似乎都有最早的来源和最真实的意义。

从事于自然研究的科学，用一种专门语言来解释自然的事实，阐述自然的规律。这种专门语言对于有经验的学者来说是清晰而明确的，但是对于野蛮人，对于缺乏文化的成人或儿童却是某种神秘的行话。神话是真正的诗，而不是文雅的、辞藻华丽的模仿，富有诗意的神话语言正是供那些单纯的、没有受过学校教育训练的头脑理解的。诗人也像科学家那样观察同一个自然界，但是他却力图以自己的最好的方式来使一切难懂的思想变得容易理解。他赋予这种思想以看得见、摸得着的形象，为此，他首先把世界的客观现实和变动列入听众能够具体感受到的那种个人生活范围。可见他广泛地使用了“人是万物的尺度”这个原则。只要寻到一把打开这种神话方言的钥匙，它那复杂而易变的术语就将把神话方言变得明显易懂，到那个时候

再看,采用这种术语的关于战争、爱情、罪行、偶然事件和命运的故事的传奇,只不过总是传达着世界普通生活的永远不断的历史。神话从构成诗歌灵魂的关于人和自然之间的无穷的类比中发掘出来,又倾注到那些对我们仍未丧失其永不凋谢的生命力和美的半神半人故事中,它是精美的艺术杰作,这种艺术作品与其说是属于现代的,不如说是属于过去的。神话的发展被科学遏止了,在分量和长度、比率和标本的重压下,它陷入停顿呆滞状态,甚至几乎是已经灭亡了。它现在被学者们的解剖刀切开了。在这个世界上,人们必须做他所能做的事,如果现代人对神话的感觉不能像祖先那样,那么也至少可以分析一下神话。有一种知识的前沿阵地,在这个阵地上,有人肯定会赞同神话,也有人不赞同对神话作调查研究的人,幸运的是,我们生活在接近这种前线的地方,可以上去,也可以撤退下来。

欧洲的学者们现在对希腊人、阿兹特克人和毛利人,对他们当地神话的信仰还能够有一定程度的理解,同时能够毫无顾忌地比较和解释它们;而当地人却有所顾忌,对于当地人来说,这些故事甚至是真正的神圣的历史。此外,倘若整个人类的文化水准都与我们自己一样统一,那么,就很难使我们的头脑去想像某些原始部落的情况,这些部落还处于自然神话早期生长阶段的精神状态之中,甚至我们也难于描绘出比已被真正发现的民族还要落后的情况。然而,现存各种级别的文明,都保存着一段长期历史过程的一块块里程碑;数百万蒙昧人和野蛮人的头脑,还在用古朴粗拙的方式,生产着人类早期那种自然神话作品,这些作品与其作者,还幸存于世。

初次了解神话学家最新学派的观点的时候,甚至有时是在长期而细致地研究了这些观点之后,许多人常常以半怀疑的态度来对待这些观点解释的文雅和质朴,并且发问:难道这全是真的吗?难道还能够用那套太阳和天空、朝霞和晚霞、日和夜、夏和冬、云和暴风雨的描绘,来解释古代的、野蛮人和中世纪欧洲人的口头传说之如此大的一部分吗?如此多的传说人物,尽管他们都有英雄人物的形象,难道他们在拟人化的自然神话中都能有现实基础吗?抛开对这些意见的一般讨论不谈,我们将看到,自然神话的研究表明,这里所采用的观点是正确的;至少在其原理上是如此。这种直接从自然产生概念的一般理论,在《吠陀》中本来就说得朴素甚至毫无掩饰,本来就存在于神话的最初源头中,现在它又由于从世界上其他地方得到的证据而加强了。蒙昧民族的传说尤其展示了关于外部世界的神奇概念,原始得就像古代雅利安人那些概念一样,在一般特征上二者是一致的,在真实的情节

方面常常更显得一致。同时,必须清醒地认识到,这样一个一般原理的真实性,对神话学家们声称以其为基础的所有特殊的解释,并无根据,因为在事实上,许多这样的解释都是粗糙的推测,有许多解释带有令人失望的谬误。

诗人和哲学家们在许多世纪中都采用了自然生活和人类生活之间的切近而深刻的类比,他们用明喻或论证的方法来解释光明和黑暗、暴风雨和天气晴朗,解释降生、成长、变化、衰败、毁灭和复兴。但是不应当设想,这些多方面的无穷相合能够当作某种单一的解释,全都归结为一种理论。由于表面上的相似而推测神话的情节来自自然的情节这样的草率结论,应该说是极不谨慎的。因为对于那些关于太阳、天空和黎明的神话没有另外较为严格的标准的学者,只要想找它们就到处可以找到。可以用简单的试验,来判断这种方法会导致什么结果,没有哪个传说、哪个寓言、哪支儿童歌谣,能够难住一个十足的神话学理论家。例如,这种理论家会要求把《六便士之歌》当作他的财产,他的要求很容易成立:24只乌鸦显然是24小时,抓住这些鸟的馅饼就是被苍穹盖着的大地。自然的格调是多么真实。当馅饼被打开了,也就是天亮了,鸟儿开始歌唱。国王就是太阳,他数钱就是把金色的阳光放射出来,下金色的阵雨;女王就是月亮,她那半透明的蜜就是月光;那少女就是“染了玫瑰色指甲”的朝霞,它先于太阳出来,挂在云层之上,她的羽衣布满天空;那只特殊的乌鸦,因为鼻子被剪去一小片而悲剧性地终止了故事,它就是太阳升起的时刻……赞美时间的歌,仅缺一件东西,就可证明它是太阳神话,这件东西就是重提出一个确凿的而非推测的证据。或者说,假如所挑选的历史性角色带有任何离散性,那么就易于指出体现在这些角色生涯中的太阳情节。看一下科尔特斯(Cortés)陷入墨西哥的传说吧,似乎讲的是阿兹特克人的太阳祭司魁扎科阿托,他从东方回来,要使他那光明繁荣的领地得到新生。这标志着他抛弃了年轻时的妻子,恰如太阳离开了黎明那样,后来,为了一个新娘,他又抛弃了马里纳(Marina)。注意一下他的辉煌征服的太阳似的生涯吧,其中有暴风雨交替出现,他最后降落而死去,这时,天空布满悲哀沮丧的乌云。甚至尤利乌斯·凯撒的生活也能够引到太阳神话的图式中来。每当他到达、看见和征服一块新地方时,他都有一段壮丽的经历。他遗弃了克娄巴特拉^①,颁布僭略历,死在

① 克娄巴特拉(Kleopatra,公元前69—前30):埃托勒密王朝的末代女王,公元前51—前30在位。她死后埃及并入罗马版图。——译注

布鲁图^①之手,就像《尼伯龙根之歌》中的吉格弗里德那样,死在加根之手;倒在多次打击之下,被血染红了;他被裹在衣服里,为的是死在黑暗之中。凯撒(Caesar)的凶手比凯西(Cassius)的要好一些,这在关于太阳神话的语言中已经说过了:

……关于沉落的太阳,
正如你满身辉煌的红光,
沉向黑夜一样,
凯西则满身鲜红的血,
寿命完结,
沉落了,这罗马的太阳!

在解释以自然神话为基础的英雄传奇时,采用详尽的类比应极为慎重,并且在任何情况下,较之人类和宇宙生活之间的简单模糊的相似来,这里需要比较确凿的证据。但是现在,这类证据大力凸显在无数神话之中。怀疑这些神话的意义是徒劳无益的:一般的自然现象在名字或作用方面很少掩饰,而这些现象又是作为个人的生活事件提供出来的,甚至传奇故事家要恢复该意义常常是大有余地。原本可能改变或遗忘了故事最初的神话意义的情况下,尽管被歪曲和发生变化,神话也只是慢慢地丧失其最初发生的全部意义。

例如,在古代文学中充分地保留了希腊伟大的太阳神话的意义,甚至使兰普列尔在古典语言词典中承认,阿波罗或福玻斯“常常同太阳相提并论”。还可以举出另外的例子:希腊人永远也不会忘记阿耳戈斯·帕诺普切依^②的意义,他这个伊俄^③的无所不见的百眼看守,被赫耳墨斯^④所杀,变为孔雀,

① 布鲁图(Marcus Junius Brutus, 约公元前 85—前 42):古罗马奴隶主贵族派政治派,曾任城市法官,企图恢复共和政体。他主谋刺杀凯撒后逃希腊,兵败自杀。——译注

② 阿耳戈斯·帕诺普切依(Argos):希腊神话奉天后赫拉之命看守伊俄的百眼巨神。——译注

③ 伊俄(Io):珀拉斯戈斯王伊那科斯的女儿,被宙斯所逼,宙斯为了使她逃脱赫拉的复仇,将她变成一只犍牛,后来又使她恢复人形。——译注

④ 赫耳墨斯(Hermes):亦译海尔梅斯。希腊神话中天神宙斯和地神迈亚的儿子,众神的使者,他神通广大、多才多艺。他还伴送亡灵前往冥国。——译注

而马克罗比乌斯^①认为它是星眼的天^②。印度的因陀罗^③——天也同样称作“千眼的”。现在常看到一种语言的一个原生部分中的这种思想的遗留或复发。在意大利的黑话中，“阿耳戈”这个词的意思就是天，^④无论谁，他要用这个词，他就必须是指像百眼的阿耳戈斯那样暗中窥伺他的星空。

此外，名称的语源学是神话学家的指南和安全通行证。尽管注释者们竭尽全力，语言之十分明确的意义大大有助于保留古代传奇中确切意义的残迹。谁也不反驳显而易见的**事实**：赫利俄斯是太阳神，而塞勒涅是月神。关于朱庇特，所有伪历史主义的废话都不能消灭这样的思想：他确实是天神，因为语言在下面这一说法中保留了这个概念：“Sub Jove frigido”（在辽阔的天空下）。把珀耳塞福涅^⑤窃来解释关于夏和冬的自然神话，这种解释不只是以一种偶然性的类比作根据，而且也为名字本身所证实：宙斯、忒耳俄斯、德美特^⑥，也就是天神、太阳神和地母神。而且把自然拟人化迄今为止在关于神话人物的传说中仍然十分明显，这些神话人物被认为是星星或山岳、树木或河流的主宰者的化身，或者是真正变为这类物象的男女英雄。诗人在现在也像从前一样能够看见用强有力的肩膀扛着天的阿特拉斯和追求贞洁的阿拉图查的充满热情的阿耳费依。

在研究全世界自然神话的时候，从人类种族中**最**原始的概念出发，甚至从它出发又上升到较发展的社会的虚构上去，这样做未必有益。第一，我们关于这些隐秘的、我们还不十分了解的人的信仰的知识非常缺乏；第二，在他们中所存在的传奇还没有受到那种艺术的和系统的加工，他们是从那些艺术程度仅比他们高一点的部族那里获得这种加工的。因此，采取北美印第安人、太平洋岛上的居民或其他高级蒙昧部落的神话作为出发点最为适宜，因为这些人在现时可以作人类历史最古神话时期的最好的代表。充分地接触一下新西兰的创作十分完美的宇宙神话，或许是我们研究的恰当开

① 马克罗比乌斯(Macrobius, 约公元400年): 罗马作家, 著有《**诸神节说**》一书, 其中有许多生活和历史的细节。——译注

② 马克罗比乌斯:《**农神节说**》, I, 19, 21页。——原注

③ 因陀罗(梵文 Indra): 印度吠陀教里的天神, 初为雷霆及风雷之神, 后又兼为战争之神。——译注

④ 弗兰西斯科·米歇尔(Francisque-Michel):《**暗语**》, 425页。——原注

⑤ 珀耳塞福涅(Persephone): 宙斯和得墨忒耳的女儿, 地府冥王后, 管死人的灵魂。

——译注

⑥ 德美特(Demeter): 又译得墨忒耳。希腊神话中司土地、农业和丰收的女神。——译注



■ 16 海神唐加罗阿的木雕像(新西兰)

端吧。显然,人们还在很早的时候就常常想到,无所不覆的天和无所不生的地,就像全世界的父亲和母亲一样,而一切生物——人、动物和植物——就是他们的孩子。没有哪一个地方的故事,会像这个常讲的故事所讲的那样,出现了掩饰在十分明显的拟人化之下的大自然;也没有哪一个地方的故事,会像乔治·格雷^①不到20年前所记录下的毛利人传说《天地的孩子》那样,俨然以古老故事般的十分幼稚天真的口吻,重复着世人悉知的日常生活。

从兰吉(Rangi)——天神和帕帕(Papa)——地神那里,产生了所有的人和物,但是地神和天神彼此互相紧贴在一起,黑暗就覆盖了他们和他们所生的万物,最后,他们的孩子们一起商议:是应该把自己的双亲分开呢,还是把他们杀死。当时,塔涅-玛古塔(Tane-Mahuta),森林之父,对五个伟大的弟兄们说:“最好让他们分离开,让天神高高地在我们上面,而让地神躺在我们脚下。让天神成为我们的外人,而地神成为像我们的奶娘一样的亲人。”于是隆戈-玛-塔涅(Bong-Ma-Tane),供给人食物之神和父,奋起了,试图分开天神和地神。他鼓起全力,然而徒劳无益。鱼类和爬虫类之父唐加罗阿,野生食物之父加乌迷亚·其基其基和凶人之神和父图-玛塔乌因加的努力也同样劳而无功。当时,森林之神和父塔涅-玛古塔静静地站了起来,同自己的双亲进行搏斗,努力用自己的手掌和臂膊分开他们。“他在这儿■时休止了。现在他的头牢牢地顶住了大地妈妈,他把脚向上蹬起,顶住了天父,并强有力地鼓起了肩和背的劲。现在,母神和父神被撕裂开了,他们一边哭号咒骂,一边大声呻吟……但是塔涅-玛古塔并没有停止,他深深地、深深地压自己下面的地神,他远远地、远远地抛自己上面的天神”。但是风和暴风雨之父塔乌吉利-玛-特阿任何时候也不同意他把他的母亲跟她的主人分离开,于是在他的胸中产生了一种袭击他的弟兄们的凶残的愿望。这个暴风雨之神升了起来,随着他的父亲到了天空下

^① 乔治·格雷(George Grey, 19世纪):澳大利亚和新西兰研究家,著有《澳大利亚考察报告》(1844)、《波利尼西亚神话》(1859)。——译注

的区域,向着所保卫的无边的天穹疾驰飞奔,并在天穹的顶上找到了隐匿栖息的地方。当时他的孩子们——强大的风和暴烈的飓风,以及乌黑、浓厚、如火如荼、猛烈奔驰又大肆咆哮的云都出来了,他们护拥着父亲向敌人猛扑过去。当疯狂的飓风在塔涅-玛古塔和他的森林上面发作,喀喀嚓嚓地折断坚强的树木并把扯断、■碎的主干和枝条撒到地上抛给昆虫吃的时候,他们站立着,不管不顾,毫不动摇。这时,暴风雨之父就扑向下方,开始抽打水,浪像峭峰般涌起,而海洋之神和海中一切生物之父唐加罗阿,恐怖地沿海逃窜。他的孩子们,鱼父伊卡切列和爬虫之父图-特-威希威希也奔窜着寻找安全的地方。鱼父喊叫道:“听着,听着,我们躲藏在海里吧!”但是爬虫之父叫着回答他道:“不,不,最好是在陆地上找生路!”这两种生物分手了:鱼进入海里,爬虫就到森林中去寻找生路。而被自己的孩子爬虫的叛变所■怒的海神唐加罗阿,发誓永远与自己的兄弟塔涅为敌,因为他把爬虫们窝藏在自己的森林里。塔涅方面也对他进行报复,允许自己的弟兄,凶人之父图-玛塔乌因加(Tu-Matauenga)的孩子们借助用他的木料制作的小船、叉矛和钓竿以及用他的纤维性植物编织的网来消灭海神的儿子——鱼。海神则愤怒地猛扑森林之神,用海浪淹没他的船,用泛滥的海水把他的树林、房屋冲进无边的海洋。然后暴风雨之神急袭自己的弟兄,耕种的和野生的食物之父和祖先,但是地神帕帕拉住他们,把他们藏到了安全的地方,致使暴风雨之神徒劳无益地搜寻他们。当时他猛烈袭击最小的弟兄,凶人之父,但是他连这个兄弟也不能动摇,即使他使出了自己的全部力量。图-玛塔乌因加怎么引起了自己弟兄的仇恨呢?就是他想了杀害自己双亲的方案,并在战争中夸示自己的勇猛和凶残。他的弟兄们在暴风雨之神及其后裔的可怕的进攻面前退却了:森林之神和他的孩子们被吹折并被毁成碎片,海神及其后裔跑进了深深的大洋,或陆上的深渊,食物之神在秘密的隐蔽所中找到了生路,只有人,在天神和暴风雨之神的心肠变软,他们的仇恨心也平静下来的时候,永远勇敢而坚定地站立在大地母亲的胸膛上。

但是当时凶人之父图-玛塔乌因加开始想,他怎样向自己的弟兄报仇雪恨,因为他的弟兄们在他■暴风雨之神斗争时把他伶俜无助地留下了。他用树叶编套索,于是森林之神塔涅的孩子们——鸟和兽在他面前坠落、倒下了。他用亚麻编网,来捕捉海神唐加罗阿的孩子——鱼。他找到了隆戈-玛-塔涅(Rougo-ma-tane)的孩子甘薯和一切耕作食物,以及加乌迷亚-

其基其基(Haumia-Tikitiki)的孩子蕨类植物的根和一切野生食物的地下隐蔽所,掘出它们,使之在太阳下干枯。虽然他战胜了自己的四个弟兄,他们全都成了他的食物,但是他任何时候也不能战胜第五个弟兄——暴风雨之神塔乌吉利-玛-特阿(Tawhiri-Ma-Tea),这个暴风雨之神仍然让他遭受台风和暴风雨之灾,并且无论在海上,也无论在陆地上,都努力要毁灭他。由于反对自己弟兄的暴风雨之神的暴怒,陆地隐藏到水下去了。由此看来,很久以前把大地淹没的那些东西是倾盆大雨、长久连绵不断的雨和猛烈的冰雹,他们的孩子们是:雾、重露水和轻露水。■此,陆地只有不大的一部分仍然■在海面上。当时明亮的光线在世界上扩展开来,而在兰吉和帕帕分离之前始终隐蔽在它们中间的那些生物,现在在大地上繁殖起来了。“一直到现在,无际的天神仍然是永远跟他的夫人地神分居,然而他们相互之间的爱情并没有中断,她那充满爱情之心的温暖而柔和的呼吸气息现在还高高地奔向他,这些气息是从多森林的山岳和谷地中升起来的,人们称之为雾。无际的天神在跟自己的爱人分居的长夜中忧思怀念,时常把泪水洒向她的怀中,人们看见它,称它为露滴”。^①

天和地脱离,这是十分流行的波利尼西亚群岛的传说,在位于其东北方的岛屿上也非常著名。^②但是,它之编作成我们刚才在上面谈的神话,十之八九是在新西兰。也没有根据设想,英国总督从毛利人的祭司和说故事人那里记录下来的这一特殊形式属于遥远的时期。不能把这种为故事所固有的古语痕迹只是随意归入一个久远年代。这正像新西兰居民不久前还使用的玉石磨制成的手斧和亚麻编成的男无袖外套,是属于比古代埃及人的青铜战斧和亚麻布的面罩还■古老的历史时期一样,毛利人在自然神话中对自然的诗的追记,是属于正像希腊人在25个世纪之前所达到的那个智力历史阶段的。

天和地是世上一切现存物的父亲和母亲这一神话虚构,自然地产生了这样的传奇:在最古的时代,他们是结合在一起的,只是后来才彼此分离。在中国,同样的宇宙亲族关系的思想也伴有一样的关于分离的传说。我不

① 格雷:《波利尼西亚神话》,1页,等等,他译自毛利原文,以 *Ko nga Mahinga a nga Tupuna Maori* 为题,伦敦,1854。对照肖特兰德《新西兰民间文学》,55页,等等;R. 泰勒:《新西兰》,114页,等等。——原注

② Schirren: *Wander sagender Neuseeländer*, 1856, 42; 埃利斯:《波利尼西亚考察》,1829, 1, 116页;特纳:《波利尼西亚》,245页。——原注

敢妄加决定:波利尼西亚和中国的神话之间是否存在那种历史的联系,但是毫无疑问,关于天和地分离的中国古代传说,在原始社会盘古时期显然就已经具有了像波利尼西亚神话那样的形式。“传说有一个叫盘古的人开辟了或分开了天和地;天地最初是彼此紧逼地结合在一起的。”^①谈到关于“天和地的孩子们”的故事的神话细节,未必能在这些细节中找到哪怕一种至今仍不完全清楚的思想,或者哪怕一个对于我们已经丧失了其意义的词,我们的父辈认为是古代历史遗留的传说片断,或许正当地称作过去的回忆,而这种过去在任何时候也不存在。但是,以其现在的发展形式或用传奇遗留整理恢复的形式出现在我们面前的朴素的自然神话,或许倒能够称作真实的回忆,而这种真实绝非过去。暴风雨与森林及海洋的斗争仍然在我们眼前进行。我们仍然看到人战胜生存在陆地上和海洋中的生物。作为我们的食物的植物,仍然隐藏在其大地母亲的内部,鱼和爬虫在海洋和密林中找到自己的隐蔽所,而繁茂的森林中的树木,用它们的根牢固地生长在土地上,同时它们的枝干越来越高地伸向天空。因而假如我们了解了在人类童年阶段上人的思想的奥秘,那么对于我们来说,同蒙昧人一样,我们祖先的天神和地神的个性存在,迄今为止仍然能够是现实的。

关于大地是母亲的思想是比较朴实而明显的,毫无疑问,因此它比起天是父亲的观念来,流传要广泛得多。在美洲部落的土著中,大地母亲是伟大的神话人物之一。秘鲁人把她作为普帕切妈妈或“大地妈妈”来崇拜。加勒比人在地震的时候说,这是大地母亲在跳舞,并以此来命令他们僵僵那样跳舞和高兴,于是他们也就这样做了。北美印第安人中的科曼切人^②对待大地像对待母亲一样,而对待伟大的神灵像对待父亲一样。格雷格^③所转述的故事,表明了关于神话亲属关系的别具一格的概念。哈里森^④将军有一天把沙乌尼部族的首领特昆塞^⑤召唤来同他商议,对他说:“到这儿来,特昆塞,坐在

① 杜利特尔:《中国人》,目,396页。——原注

② 科曼切人(Comanches):北美印第安人的一支,分布在美国俄克拉何马州,属蒙古人种印第安类型。原住怀俄明,后被迫南迁,后又被迫住进俄克拉何马州保留地。操科曼切语。现已多与白人混合,逐渐同化。——译注

③ 亚历山大·格雷格(Alexander Gregg):美国主教,著有关于美国得克萨斯州的印第安人的著作(1867)。——译注

④ 威廉·亨利·哈里森(William-Henry Harrison, 1773—1841):美国将军,1840年曾任美国总统。——译注

⑤ 特昆塞(Tecumseh):哈里森时代印第安部落首领。——译注

你父亲的旁边!”首领严厉地回答说:“你是我的父亲?不是!这个太阳(同时指它)才是我的父亲,大地是我的母亲,而我就站在她的胸膛上。”于是他就坐在了地上。在阿兹特克人中也有这一类的虚构,从下列的祷词引文中可以看到,墨西哥人在战争时用这种祷词向杰茨卡特里波卡祈求:“祈主恩准,这次阵亡的高尚战士们,和平而愉快地受到了万物之慈爱父母太阳神和地神的接待。”^①在芬兰人、爱沙尼亚人和拉普兰人的神话中,大地母亲是被认为神圣而崇高的人物。^②通过我们自己国家的这种神话,这种相似的思想可以按迹探求。自格魯克遜的名称从地球上出现时起,“*Hal wes thu folde, fira modor*”——“欢呼你地球,人类的母亲”,到中世纪的英国人做出了一个关于她的谜语,问“谁是亚当的母亲?”时,诗歌继续了神话无意中泄露的东西,弥尔顿的天使长保证亚当生命到最后。

……直到像一个成熟的果子,你落进母亲的怀抱。^③

在雅利安族中间,确实有关于两个“伟大的双亲”的双重神话,就像《梨俱吠陀》^④所称呼他们的那样广泛流传并扎下深根。他们就是帝奥斯(*Dyaushpitlar, Zeds nar ħp, Jupiter*)“天父”和“地母”(*Prthiā matar*),他们的关系还保留在婆罗门教徒的思想中。当教徒们按照《夜柔吠陀》^⑤的仪式结婚时,新郎对新娘说:“我是天,你是地,过来,让我们结合吧。”希腊诗人称呼丈夫和妻子为乌拉诺斯^⑥和该亚^⑦或宙斯和得墨忒耳,这里的意思是天和地的联盟。当柏拉图说,大地产生了人,而神只是人的具体体现者,这时,同样古老的神话思

① 缪尔(Muir):《曼语经文》,108,110,117,221,369,494,620页;金斯伯罗(Kingsborough):《墨西哥习俗》,1831—1848, V。——原注

② Castrén: *Finnische Mythologie*, 1852, 86; Grimm: *Deutsche Rechtsal-terthümer*, 1828, 229—233, 608; 哈利韦尔:《民间和童话》,1849。——原注

③ Grimm: *D. M.* pp. XIX, 229—233, 608; 哈利韦尔:《民众诗》,153页;弥尔顿:《失乐园》,IX, 273, I, 535; 见卢克莱修, I, 250。——原注

④ 《梨俱吠陀》:梵文“*Rigveda*”的音译,意译“赞颂言论”。四吠陀之一。“吠陀”是这种诗体的名称,一译为“诗歌”。内容主要是对自然诸神的赞颂。——译注

⑤ 《夜柔吠陀》:梵文“*Yajurveda*”的音译,意译为“祭祀言论”,为四吠陀之一。约公元前1000至前800年成书,分黑白两种。——译注

⑥ 乌拉诺斯(Uranus):希腊神话中远古的最高神祇,天体体现者,同该亚(地)结婚,生宙斯、波塞冬、哈得斯、狄俄斯库里、阿瑞斯、阿芙罗狄蒂、赫拉克勒斯等。一种神话说他是宙斯的产物,此神话在许多民族中流传。——译注

⑦ 该亚(Gaea):希腊神话中大地的化身,被认为是人类始祖,死人归宿处。——译注

想必出现在他的头脑中。^①这种思想在古代的西徐亚^②人中有^③,就像在中国人中一样,中国人在《书经》中称天和地为“万物之父母”。中国哲学通过自然的途径把这种思想制成为自然的两大元气的图式:阴和阳,男和女,天和地;由于这种对自然的处理,中国哲学就引申出了下列实践上的训诫:宋代的哲学家们说,天生了男人,地生了女人,因此女人应当受男人的支配,就像地受天的支配那样。^④

假如谈到在全世界流传较近的关于太阳、月亮和星星的神话,那么就会发现,人类想像过程的规律性和同一性首先表现在关于食的迷信中。人所共知,这些现象现在对于我们来说是自然规律之精确性的无可争辩的例子,但在较低的文化阶段上却似乎是超自然灾害的化身。在美洲土著部族中,他们依照原始哲学的法则,可以选出一系列记载和说明这些恶兆的典型神话。南大陆的奇基托人认为,有一些巨狗在天上追赶月亮,它们捉住了她并且把她撕破了,这时她的光线就由于从伤口流出的血而变成了红色的和暗淡的。印第安人在发出可怕的号叫和哭声的同时,向天空射箭,以便把妖魔从她身边赶走。加勒比人则认为,恶魔玛包依阿,一切光线的憎恶者,企图吞掉太阳和月亮,于是他们就整夜成群结队地跳舞和吼叫,以便把恶魔赶走。秘鲁人同样想像出像怪兽样子的恶魔,他们在月食时也发出同样震耳欲聋的叫嚷声,奏乐器,打狗,让它们的嗥叫声也合到这可怕的鼓噪中来。

这类思想如今也没有消失。在图皮人的语言中,日食说成是“豹子吃了太阳”。这句话的全部意义,某些部族迄今仍以行动来表现,他们喊叫,射炽热的箭,以便把恶兽从它的猎获物旁赶走。在北美大陆,某些蒙昧人也相信有吞噬太阳的巨狗,而另外一些人则向天空放箭,以保护他们的发光体而驱除想像的、侵犯它的敌人。但是,与这些占优势的概念相并列的,还有另外一些。例如,加勒比人把变黑暗的月亮想像成是饿了、病了或死

① Pictet: *Origines Indo-Européennes ou les aryas Primitifs*, 1859, II, 663—667; 科尔布鲁克 (Colebrook): 《随笔集》, I, 220 页; Plato: *Res publica*, III, 414—415。——原注

② 西徐亚 (Scythia): 黑海沿岸的古代名称, 草原民族西徐亚人 (Scythians) 在那里放牧。

——译注

③ Herodotus: *Historia*, IV, 59。——原注

④ Plath: *Die Religion und der Cultus der alten Chinesen*, I, 37; 翟维新: 《中国人》, 1837, II, 64; 莱格 (Legge): 《孔夫子》(《中国圣人》), 1861, 106 页; A. Bastian: *Der Mensch in der Geschichte*, B-de 1—3, Leipzig 1860, II, 437, III, 302。——原注

了。秘鲁人则想像太阳发怒了,把身形隐藏起来;生病的月亮能完全变黑,那时世界的末日就降临了。休伦人^①认为月亮病了,于是他们就发出通常的尖叫声^②,同时还伴有狗吠,用这种方式来使月亮痊愈。从这种最原始的概念继续发展,似乎南美和北美的土著民族都产生了稍微接近事情真相的哲理神话,因为他们承认日食是月亮引起,月食是太阳引起的。南美的库马纳人(Cumana)认为,结了婚的太阳和月亮争吵打架,其中有一个受了伤。奥吉布瓦人用喧嚣的噪声,努力使太阳和月亮从这种抵触中分心。在阿兹特克人中,科学进步的过程远远超越了这种观念,他们似乎已经具有日月食真正原因的观念,这是他们卓越的天文知识的一部分,但是,他们还保留着古老信仰的残余,仍在讲述太阳和月亮被吃掉的神话片断。在其他处于低级文化阶段的地方,这类神话概念也同样盛行。在南太平洋诸岛,有人认为太阳和月亮是被一个发怒的神吞吃掉,^③于是人们就用丰盛的供品引诱这个神,使它从肚子里把发光体放出来。^④在苏门答腊,人们关于日月食的概念比较科学一些,认为这种现象是太阳和月亮相互作用的结果,因而,他们拨弄各种乐器发出响亮的声音,防止日月互相吞噬。^⑤在非洲,关于食妖的粗糙的理论,与关于日食是“月亮抓住太阳”的较进步的概念,居然并存于世。^⑥

在毫无天文学知识的时代,像食这样令人惊异的天文现象在人们心中激起对世界接近毁灭的恐惧感,是没有理由感到吃惊的。正像卡尔梅特许多年前指出的那样,预言者约珥^⑦是如何采纳了描述日月食的一段最平易的话:“太阳将会变得暗黑,月亮将会变得血红。”如果考虑一下这件事,会更有

① 休伦人(Hurons):自称温达特人(Wyandot),意为“岛民”。北美印第安人的一支,分布在加拿大东南部和美国俄克拉何马州东北端,属蒙古人种印第安类型。信万物有灵。——译注

② 原音“沙利瓦利”,是古语,和“猫乐会”是同义。印第安人那些伴有杂乱的号叫和怪诞的身体动作的礼节仪式,使最初到来的欧洲人产生了可笑的“猫乐会”的印象。——原注

③ J. G. Müller: *Amer. Urrelig.* pp. 53, 219, 231, 255, 395, 420; Martius: *Ethnog. Amer.* vol. i. pp. 329, 467, 585, vol. ii. p. 109; 索西(Southey):《巴西》,卷1, 352页,卷2, 371页; De la Borde: *Caribes*, 525页; 多布利茨霍菲尔:《阿比影人》,卷2, 84页; 史密斯和洛维(Lowe):《从罗马到巴拉旅行记》, 230页; 斯库克拉夫特:《印第安人部落》,第1部, 271; Charlevoix: *Nouv. France*, vol. vi. 149页; 克兰兹:《格陵兰》, 295页; Bastian: *Mensch*, vol. iii. p. 191; 《早期人类史》, 163页。——原注

④ 奥利斯:《波利尼西亚考察》,卷1, 331页。——原注

⑤ 马斯登(Marsden):《苏门答腊》, 194页。——原注

⑥ 格兰特, 见《伦理学会会刊》, 卷3, 90页; Kötke: *Kanari Proverbs*, &c. p. 27。——原注

⑦ 约珥(Joel):基督教新旧约全书中的人物,希伯来预言者。——译注

助于我们理解人们的思想。任何自然灾害的思想,也不会使得听见这句话的人,带着十分恐怖敬畏的神色面面相觑。但是,对我们的头脑而言,现在,关于日食月食,早已从神话领域进入科学领域,那种话仅只带一点早先意义的虚弱微光了。

关于食的古代学说还没有完全丧失它的意味。从早先的蒙昧时期,到天文学已经说明其实情的时代,按迹探求这种学说,和研究神学和科学之间关于食的互相抵触的解释进程,这就意味着打开人类观点史中的一章,无论是向前看还是向后看的学者,都能够从这一章中汲取许多极有教益的东西。

有根据推测,所有或几乎所有文明民族都是从关于恶魔与食的神话开始的,这种神话就表现在像新世界中的那种如此荒唐的形式中。这种神话迄今仍然在亚洲人民中流行。印度人说,恶魔拉古钻进神界并获得了一部分阿姆利特即永生水,毗湿奴砍掉了他那已经开始不死的头,这个头从此时起就追逼太阳和月亮,因为是日和月的警惕的目光在神仙集会上发现了这个不速之客。另一种神话文本说,有两个恶魔,遍入天(Rahu)和计都(Ketu),它们分别吞吃了太阳和月亮,这就与日食月食的现象一致了。据说遍入天是黑色的,计都是红色的。老百姓通常大叫大嚷驱赶它们,当它们的身子从脖根处被砍断时,它们吞咽的供品就自然而然从嘴里滑落出来,似乎真有其事。还有一说:遍入天和计都分别是一个被损伤的恶魔的头和身子。按这种概念,食妖之说就被非常巧妙地改编为先进的天文学说,它的头和尾巴分别被定义为向天顶上升和向地面下垂的天文交点。下面这段论述,见于萨缪尔·大卫80年前发表在《亚细亚研究》上的一篇文章,是关于食的争论的,读来依然令人兴味盎然。他说:“显然,从典籍所解释的情况来看,对于地的形式和宇宙的组织,班智达(Pundits)比一般的印度人有更真切的概念,他们肯定抵制普通婆罗门的荒唐信仰,这种信仰认为食的发生是恶魔遍入天介入的结果,还带有许多其他不科学的、荒唐的细节。但是,由于这种信仰明确而肯定地记载于《吠陀》之中,而这些典籍的神圣权威性,又不容虔诚的印度教徒争议,于是,天文学家小心翼翼地引用典籍,对这种与他们的科学原则相悖的篇章作出了如下的解释:在这种情况下不可能调和,必须根据观察的实情来立论。根据观察,有些东西,正如典籍上所记载的,本来就是那样,现在依然还会是那样。天文学家们能够谢罪,而且已经

谢了罪。至于说到天文学的目的,他们说,天文学的准则也须遵循典籍。”^①这种用宗教外衣遮盖哲学的推论,允许祭司和文牒将其早期的朴素科学观念转变为晚近的神圣说教,我们真不容易举出比这种事更突出的例子。受到佛教影响的亚洲各民族,他们关于食的神话,表现出各不相同的阶段。粗犷的蒙古人,用刺耳音乐发出的吵闹声,来驱赶袭击太阳或月亮的阿拉阔(Aracho,即“遍人天”)。巴斯蒂安提到,有一部佛经的改写本,描述了天神印特喇用霹雳驱赶遍人天,划破它的肚子,这样,尽管它能吞吃天体,肚子划破了吞进去的天体也会滑落出来。^②东南亚比较开化的民族,虽也接受了遍人天和计都这两个食妖,但却未因其他民族所预言的食的威力而完全动摇自己的信仰,他们自己甚至也不简简单单地仿效其他民族,在发生食的时候去做同样的事。在中国人那里,总是出现关于将发生食的官方通知,但是,他们却用铜锣、铃铛和预先准备好的在这种场合的祈祷来对待凶狠的恶魔。上一两个世纪的旅行家们却讲述过关于对龙和对历书两种信仰奇特结合的细节,这种结合最好地表现在对欧洲预言之精确性的下列解释中。暹罗人说,这些敏慧的人们知道,恶魔在什么时候用午饭,甚至还能够说,它饿到了什么程度,也就是说需要什么样的食它才能饱。^③

在欧洲人的神话中,有关于太阳或月亮跟天空敌人斗争,或者关于月亮虚弱、生病的概念。这些古代信仰的遗留,主要是表现在为了保护或鼓舞不幸的发光体而发出的喧嚣声中。罗马人把燃着的火炬抛到空中,吹喇叭,敲铜壶和锅,来帮助处于困难境地的月亮。塔齐特在讲述士兵背叛提比略的故事时,谈到他们的全部计划如何被明亮的天空中突然萎靡的月亮给破坏了。他们徒劳无益地努力用喇叭和各种管乐器的声音来驱散黑暗,然而乌云聚集起来并覆盖了一切,于是谋害者们忧愁地看到,神躲开了他们的罪行。^④在欧洲宗教改革时期,基督教的传教者们抨击异教的迷信,并且说,人

① H. H. Wilson: *Vishnupurana*, pp. 78, 140; Skr. Dic. s. v. rāhu; Sir. W. 琼斯, 见《亚洲研究》, 卷 3, 290 页; S. 詹姆斯: 同上, 258 页; 皮克提特:《印欧起源》, 第 2 部, 584 页; 罗伯茨:《远东图解》, 7 页; 哈迪:《印度手册》。——原注

② 卡斯特林:《芬兰神话》, 63 页; Bastian: *Ostien Asien*, vol. ii, p. 344。——原注

③ Klemm: *Cultur-Geschichte der Menschheit*, B-de I—X, 1843—1852, VI, 449; 杜利特尔:《中国人》, I, 308; A. Bastian: *Die Völker des Ostlichen Asien*, Studien und Reisen, B-de I—6, Leipzig 1866—1871, II, 109, III, 242。——原注

④ Plutarch: *De Facie in Orbe Lunae*, III, 441; Pliny: *Naturalis Historia*, II, 9; Tacitus: *Annales*, I, 28。——原注

们再也不用喧嚣叫喊什么：“获得胜利吧，月亮！”以帮助她脱离危险了。终于有一天，把太阳和月亮画在龙嘴里代表日食和月食的日历，成了旧习尚十足的象征。“上帝用黑面纱保护月亮(Dieugarde la lune des loups)”这句话，变成了嘲笑杞人忧天的谚语。在17世纪，英国也有这种大嚷大闹，据说是：“当发生日食月食时，爱尔兰人或威尔士人到处乱跑，敲打茶壶和平底锅，他们认为这样的烦躁吵闹有助于天上的星球。”1654年，牛尔因别尔格在等待将临的日食时恐惧得失去自恃。市场上的商业停顿了，教堂里挤满了忏悔者，在这种情况下印出的表示感谢的祷文，也就作为这一事件的古文献而保留了下来。在祷文中表现出了对神的谢意，感谢他用乌云掩盖了天空，把不幸的、受恐吓的罪深之人从天空中可怕的征兆景象里解救了出来。在现代，一位研究法国民俗学的作者，十分惊异地听见法国人在月食时发出的叹息和嚷叫：“我的上帝，她是多么痛苦啊！”经询问后才知道，原来人们相信可怜的月亮是某个可见的恶魔的祭品，它找到月亮就要吞吃掉。^①无疑，在很大程度上，这种观念在晚近的复苏，是无知的群氓所为，对受过教育的各阶层西方人来说，绝不会因那种极端致命的、中国式的怀疑论与迷信的结合体而痛苦伤心。假如我们的心境，就是哀叹知识在人民大众中传布得太缓慢，那么，读者请看，下面还有一些令人忧郁的证明。几乎直到现代，食仍然是不祥的预兆，它能够驱散患了恐惧症的军队，它能使整个欧洲在普林尼写出了他的对天文学家的著名赞词之后千年中充满骚乱。普林尼说，这些伟大的人们高于一般必死之人，他们发现了天体的规律，他们把人的贫乏的智慧从对食的不祥预兆的恐怖中解放了出来。

日每天都被夜吞吃掉，后来又在黎明时获得解放，有时还被“食”口和雷雨之云吞没，虽然是较为短暂的。“夏”被惨淡的“冬”战胜而且幽禁，要重新再得解放。伟大自然戏剧中的这些场面——光明和黑暗之间的冲突，一般地说，提供了一些简单的事实。在许多国家，多少世代以来，这些事实采取神话的方式而成为关于“英雄”或“少女”的传奇：他们被恶魔吞掉，后来又被它吐出，或从它的腹中被解救出来。上面这个意见是极为正确的。正是我

^① Grimm: *D. M.* pp. 668—678, 724; Hanusch: *Slav. Myth.* p. 268; Brand: *Pop. Ant.* vol. iii, p. 152; Horst: *Zauber-Bibliothek*, vol. iv, p. 350; D. Monnier: *Traditions populaires comparées*, p. 138; 见 Migne: *Dic. des Superstitions*, art. Eclipses; Cornelius Agrippa: *De Occulta Philonosophia*, ii. c. 45, 提供了一幅月食龙(lunar eclipse-dragon)的图画。——原注



们所引出的神话极其清楚地证明,神话能够绝对明确地描述作为恶魔吞没和吐出“太阳”或“月亮”的食。下面的毛利人的传奇同样确实地证明:“太阳”或“白昼”在薄暮时死亡的情节,能够在关于陷入“夜晚”体内的太阳英雄的故事中戏剧化。

新西兰的宇宙英雄玛乌依在完成其光荣事业后就回到他父亲所在的祖国,他也知道,他将失败,因为这里居住着他的威力强大的人类之母黑涅-奴依-台-波(Hine-Nui-Te-Po),她是伟大的夜神之女,对于她,“你们能看到在地平线与天空连接的地方她那消失而又重新出现的影子。这是她的眼睛在那里放出了明亮的紫红色的彩光。她的牙齿锐利而坚硬,像火山岩的玻璃碎片;她的身体像男人;她眼睛的瞳孔像碧玉;她的头发像一绺绺修长的海草,而她的嘴像梭鱼嘴”。玛乌依以他从前的功绩而自豪,并且说:“无畏地去吧,我们要知道,人们是应该死还是应该永远地生。”但是他的父亲记起了不祥的预言:他在玛乌依受洗时漏掉了一部分恰当的祷文,因此他知道他的儿子必定灭亡。但他还是说:“嘿,我的最小的儿子,我老年的靠山……要勇敢,去吧,去拜见你的伟大的人类之母,她在地平线的边缘和天空邻接的地方有力地映现着。”当时,鸟儿们飞到玛乌依的身边来,它们希望能成为他的事业中的伙伴。当他们出发的时候,天色已晚,他们来到了黑涅-奴依-台-波的住所,发现她已睡熟了。玛乌依禁止鸟儿们笑,因为当它们看到他爬进老首领体内,完全隐藏在她体内,并开始从她的嘴里出来的时候,它们才能大声而长久地笑起来。后来,玛乌依抛掉了自己的衣服,露出了他腿上的皮肤,那上面有乌墨东加的屠刀刺出的花纹,像鲭鱼的鳞一样美丽多彩。起初鸟儿们沉默不语,但是当他已经出到腰际的时候,小蒂瓦卡瓦卡再也不能忍耐了,于是就高兴地大笑起来。人类之母当时就醒来了,她抓住并紧紧地咬住了玛乌依,玛乌依就失掉了生命。玛乌依就这样死去了,而死就降临世界,因为黑涅-奴依-台-波是女神,又是夜神和死神。假如玛乌依进入她的身体并安全无恙地钻过它,人们就不会再死去。

新西兰人设想,太阳黑夜就降到他的洞穴中,在生命之水瓦依-奥拉-塔涅(Wai-Ora-Tane)中洗澡,黎明时就从地下世界回来。这就说明了他们的思想:假如人同样下到主宰冥国的哈得斯^①那里并从那里回来,那么人类

① 哈得斯(Hades):又音哈德斯,是希腊神话中地狱和冥国的统治者,被认为是掌管地下财富、司理丰收并从地下赐予人间收成的神祇。——译注

就成为不死的了。^①有新的证据证明,在另一个新西兰神话中,黑涅-奴依-台-波(Hine-Nui-Te-Po)是夜神或哈得斯。托恩(Tone)下到幽暗的地狱中去追踪寻找他的妻子,来到“黑涅-■-杰之夜(婆)”(Night[Po] of Hine-a-to-po)即“夜神之女”(Daughter-of-Night)那里,夜神之女对他说:“我已经这样对她说:‘从我所在的这个地方返回去。我是黑夜和白昼之间的界线。’”^②在神话中这样多方面详述太阳的显著特性,是不多见的。

某些关于吞噬的恶魔的神话几乎是如此清楚地表明:这些神话是由熟悉的日和夜,或光明和黑暗的景象产生的。白日的简单、平易的历史表现在克伦人关于塔-依瓦的故事中。塔-依瓦生下来是一个极为孱弱的婴儿,并被送给了太阳神,为的是长得再大一些。太阳神劳碌地努力用雨水和热气磨炼他,后来,使他长得如此巨大,他的头都触到了天。当时,他抛弃了家,开始远游。在经历了许多奇险事件之后,蛇把他吞掉了。但是,蛇又被砍断,塔-依瓦复活了^③,就像在关于食的佛教神话中太阳神由于砍断蛇魔而得救一样。

在北美神话中,主要人物之一是玛纳包左,阿尔衮琴人的英雄或神,他的太阳性格生动地表现在渥太华人部落的神话中,在那里,玛纳包左是尼因格-加-别-阿尔-农格-玛尼托的哥哥,是西方精灵,是日落之地死人国之神。玛纳包左的太阳性格同样凸显在故事中,在那里,玛纳包左牵着“西方”——他的父亲,通过山和■,到天涯海角,虽然也没有能够杀死他。有一天,玛纳包左,这位太阳英雄去钓鱼王,结果连船带其他东西都被吞没。当

① 格雷:《波利尼西亚神话》,54页—■页;在其毛■人神话部分, *Ko nga Mahinga*, pp. 28—30, *Ko nga Mateas*, pp. ■—■。我感谢 G. 格雷先生对玛乌依故事的明确的、神话学的较为信实的翻译。正通他的英语译文提供了了解黑涅-奴依-台-波的起源的■件,使我们了解了是她用两腿把玛乌依夹死的。参照 R. 希勒:《新西兰》,132页;Schirren: *Wandersagen der Neuzeel.* p. 33;肖特兰德:《新西兰的民间文学》,63页。(一篇关于玛乌依之死的神话);还可参 171、180页,和贝克(Baker)在《伦理学会会刊》卷1,53页的文章。——原注

② 约翰·怀特(John White):《毛利古代■》,卷1,146页。在以前的版本中,加进了一股来自新西兰的说明,说这个蒂瓦卡瓦卡(tiwakawaka)也就是杂色的扇尾■的哭或笑声只有在日落时才听得见。这一点,无论如何也不能同意 W. 劳瑞·布勒(Lowry Buller)先■的解释,他在其《新西兰之■》卷1,69页以附录■形式回答了我的询问,写明这种■是在白天鸣叫■。这样,这个看法就把日落歌■同日落神话故事之间的联系割断了。在“怀特”的卷2,112页中关于玛乌依之死的另一种译文里,这种笑声■是帕塔太或小秧■,它在夜幕降临时和降落以后及早晨时鸣叫(“布勒”卷2,98页)。第3版注释。——原注

③ 梅森:《克伦人》,见《孟加拉亚细亚学会会刊》,II, 178页。——原注



时,他用自己的狼牙棒击打恶魔的心,差一点没被它直接抛进湖里,然而英雄把小船横在鱼的喉咙里,最后把鱼杀死了。当死恶魔被抛到岸上的时候,鸥鸟们在它上面啄破了一个小孔,玛纳包左就从这孔中出来了。懂英语的人,读过希尔瓦萨诗歌的序言,就会熟悉这个故事。在奥吉布瓦人部族中有这个故事的其它异文。^①他们的抓太阳者的神话,与新西兰毛利人的一致,故事中的小莫奈多(Little Monedo)有各种奇事,其中之一是他被一条大鱼吞掉,后来他的姐妹把鱼砍开,把他放了出来。^②在南非,其中显然讲述着世界历史的神话很流行。在这些神话中,世界被恶魔夜神幽禁,被升起的太阳神解放。巴苏陀部族有自己的关于英雄里托兰的神话,他一生下来就是个聪明的成年人。所有人类,除了他母亲和他自己以外,都被恶魔吞食了。他袭击这动物,也被动物整个儿吞食,但是,他为自己开出了向外出逃的道路,并解放了世上的一切居民。祖鲁人的这类主题的故事同样是富有教益的。那故事说,一位母亲跟着孩子们进到大象的胃里,发现那儿有森林、河流和山丘,还有狗和牛,人们在那儿建起了村庄,这段描述宛然是祖鲁人的哈得斯神话了。当安托姆宾德女王(Princess Untombinde)被肿胀、蜷伏、长胡须的恶魔伊西库库玛德乌(Isikukukumadevu)抢走以后,国王把军队集合起来去攻击它,但是它把人、狗、牛统统吞吃掉,只剩下一名勇士。勇士杀死了恶魔,于是,被吞进去的牛、马、狗和众人都从它肚子里出来了,最后女王也出来了。在蒙昧人常用图示的风尚中,这种恶魔故事被分段模仿,被囚禁的动物从黑暗中回到有光亮的地方会大叫。当第一只家禽出来时,它会叫:“Kukuluku! 我看见世界了!”因为,它很久很久没看见外面的世界了。跟着家禽出来一个人,他又叫:“喏,我在后面也看到世界了!”后面接着出来的人和物,也会如此这般叫上一通。^③

① 斯库克拉夫特:《印第安人部落》,目,318;斯库克拉夫特:《阿尔吉克考察》,I,135页;坦纳(Tanner):《记事》,1820,357页。——原注

② 斯库克拉夫特:《印第安人部落》,第3编,318页;《阿尔吉克考察》,卷1,135、144页等;约翰·坦纳:《记事》,357页;见布林顿:《新世界神话》,166页。关于太阳猫卡特克(Sun-Catcher)的传奇,见《人类早期史》,第12章。——原注

③ 卡萨诺斯:《巴苏陀人》,347页;卡拉维:《祖鲁故事集》,卷1,56、69、84、334页(又见241页关于蛙的故事,它吞下了公主并把她平安地带回了家);见克兰兹,271页(格陵兰巫医被熊和海象吞下又吐了出来);Bastian: *Mensch*, vol. ii, pp. 506—507;J. M. 哈里斯(Harris):《人类学学会论文集》,卷2,31页(在非洲和塞内加尔的类似观点)。——原注

那些关于珀修斯和安德洛墨达^①或赫拉克勒斯和赫西俄涅^②的神话是对战胜黑暗的太阳神的记述。对这些神话的人所共知的最新解释跟上述这一批传说有一定的联系。在这个神话的一篇著名异文中讲述着,当特洛伊王拉俄墨冬把自己的女儿赫西俄涅捆在断崖上给饕餮的海鹰波塞冬作祭品时,赫拉克勒斯救下了姑娘,全副武装地纵身跳入张开的鱼嘴里,经过了在海魔肚子里的三天战斗之后从那里出来,头发全没了。这个怪诞的轶事大概有几分来自闪米特族,它是著名的关于赫西俄涅和安德洛墨达的神话跟伊奥纳留在鲸鱼肚中的轶事混编成的。这就是为什么希腊的关于恶魔安德洛墨达的雕塑成为早期基督教艺术范例的原因。当时,伊奥帕是一个地方,那里早在普林尼时代人们就看到了断崖上安德洛墨达的锁链痕迹;而在罗马,则运来了鲸骨作为恶魔安德洛墨达的遗迹。在神话中,从最不开化的时代开始到有高度文化的民族止,查明关于人被恶魔吞噬的自然神话所在的地点,这就加强了对《圣经》的批判立场。这为下面的批判提供了新证据,这种批判,由于看到了伊奥纳的书中包含着两个被用来灌输两种宗教教训的奇异情节,就不能够再更坚定地把那种完全有权可以看作是《旧约全书》经过最大加工改进的东西当作是企图逐字理解的历史故事。假如伊奥纳的书在古代就遗失了,现在又重新发现了它,学者们就未必会采纳任何另外的意见。^③

关于冥王哈得斯是吞食死人的恶魔的观念,实际上跟基督教的思想也不无关系。我们从各种不同的异文中引出两个例子。在尼哥底姆^④的伪经^⑤四福音书的一部中记叙耶稣降临到地狱的故事,同时,地狱以个人的面目出现说话时,诉说他的肚子痛,其时救世主降临那里并解救出了从世界之始就处在他那里的圣徒们。而在一幅关于这次解救的中世纪绘画里,基督站在一个巨大的类似鱼的魔怪张开的嘴旁,从魔怪嘴里出来了人类的最初代

① 安德洛墨达(Andromeda):希腊神话中国工刻甫斯的女儿,被国王投入海中祭海怪,被珀修斯从海怪手中救出。——译注

② 赫西俄涅(Hesione):希腊神话中特洛伊国王拉俄墨冬的女儿。因国王食言背约,神示要将他国公主赫西俄涅献海怪,后被赫拉克勒斯所救。——译注

③ 底兹斯(Taetseus) ap. 利柯甫伦(Lycophron):《卡珊德拉》(Cassandra),至于同约约(Joppa)和腓尼基的关系,见普林尼(Plin.), 5, 14; 9, 4; 米拉(Mela), 1, 11; 斯特雷波(Strabo), 16, 2, “出自冥王哈得斯(Hades)的肚子”(mibten aboul, τρυφύλας αβού),像是神话的原始意义的遗留。——原注

④ 尼哥底姆(Nicodemus):《圣经》故事谓他是暗中做耶稣门徒的犹太教公会成员。——译注

⑤ 伪经:希腊文“Pseudepigraphos”意谓译,原意指“托名著作”,属专指《圣经》外典中一些假托《圣经》人物名义写成的作品。——译注



表——亚当和夏娃。^①食人恶魔的故事，带着更独特的神话意义，传入了斯堪的纳维亚人的埃勒克传说中：埃勒克(Eirek)上路朝天堂走去，来到一座被一条毒龙看守的石桥上，他进了龙嘴，发现自己竟已走进了天堂。但是在另一个奇特的故事里，该故事属于围绕早期基督教历史而构成的传说之类，其中并没有这种容易辨别的自然神话的遗留保存下来：在美国安蒂奥克(Antioch)一位牧师的女儿圣玛格丽特被投入了一个地牢之中，撒旦身为毒龙形状，向她扑了过来，并把她活生生吞吃了：

少女玛格丽特，虽然在她旁边有个胡同，但她看到一条令人讨厌的毒龙，出来游行。

它的两眼实在可怕，它的嘴巴张得老大，玛格丽特无处可以逃避，她必须在那里停留，

少女玛格丽特一直站僵，像块石头，

这条令人恶心的大虫扑向了地，

把她吞入它那恶臭的大口，囫圇咽下了她的骨肉，

它立即迸裂——她却没有一点损伤！

少女玛格丽特站在了毒龙身上，

布莱思(Blyth)是她的牡鹿，令人开心的是她的恼怒。^②

属于这一类的故事，欧洲的民间文学中也很常见，关于“小红帽”的故事就是其中之一。该故事有一个被删改的英文少儿文本，但是在德国的老年妇女中却讲得比较完整些，她们能讲述，这个捆着红艳艳的绸子斗篷的可爱的少女，连她的祖母一起被狼吞吃了。但是，当猎人把那熟睡的狼开膛破肚时，祖孙二人安然无恙地从里面出来了。可以联想到哈尔王子的故事，“那神圣的太阳本身是个穿着红色绸夫绸的金发的热情少女”，也能想像出，这个少女福斯塔的纳维亚神话中那个吞噬太阳的狼——斯柯尔(Skoll)吞掉。任何一个能这样联想的人，都会赞成把小红帽的故事归入日落日出的一类神话中去。在格林的童话中有另外一种故事，其中不难看到太阳神话的某些特征，这就是关于狼和七只山羊的故事。在这个故事里，除了藏在挂钟里

① 詹姆斯夫人(Mrs. Jameson):《上帝艺术史》，II, 258页。——原注

② 詹姆斯夫人:《神圣的和传奇的艺术》，卷2, 138页。——原注

的最小的羊以外,其余的都被狼依次吃掉了。也像在《小红帽》中一样,他们剖开了狼腹,并把它填满了石头。这个具有时钟发明之后的现代形式的童话,有一种见地,似乎说故事人所想的,不是真正的山羊和狼,而是被夜吞没了的一周的日子,否则,他怎么会忽发奇想——狼没有找到最小的羊,是因为它隐藏(就像今日)在挂钟里?^①

也许值得提出一个关于这个儿童故事的问题:现代欧洲的农民间故事里,还展示出自然神话的情节,而且不是完全被破坏的无意义的片断,倒是形式、意义皆完整,果真如此吗?由于《小红帽》的童话,应当记起俄罗斯的关于美丽的华西里莎(Vasilissa)的童话。华西里莎的后娘和两个妹妹为了谋害她的生命,就打发她到巫婆巴巴-鸦嘎(Baba Yaga)那里去取灯火。对她的旅行的描述就是真正神话形式的“一日”史。华西里莎走着走着就迷路了,在森林中流浪。她走着走着战栗起来。突然在她面前出现了一位骑士,他本身白色,穿着白色衣服,廐下白色马,带着白色马具。天开始亮了。她再往远走,在她面前出现了另一位骑士,本身是红色的,穿着红衣服,骑在红马上。太阳开始升起来了。她继续走了一整天,到了傍晚,走近了巫婆的家,突然跃出了第三位骑士,本身是黑色的,穿着黑衣服,骑在黑马上,他急忙驰向巫婆巴巴-鸦嘎的门口,消失了,好像陷到地里去了。夜降临了。在这之后,华西里莎问巫婆:“白色的骑士是谁?”那个巫婆回答道:“这是我的白日。”“那个红色的骑士是谁?”“这是我的红色的太阳。”“那黑色的骑士是谁?”“这是我的黑夜,他们全都是我的忠实的朋友。”关于“小红帽”的童话跟关于美丽的华西里莎的童话一样,属于同一类民间童话。注意到这一点,我们就不再犹豫,我们能够寻求那种连它的意义的全面自觉性都保留下来的古体自然神话的最初形迹。

自然神话中的英雄传奇,显然在太平洋岛屿和北美的蒙昧部族中有发展,就正像它在旧大陆的古典民族的祖先那里有发展一样。我们并不指望

^① Grimm, *Kinder und Hausmärchen*, 1842—1870, I, 26, 140; III, 15; 卷3, 15页(见这两个故事的附注,《早期人种史》,第1版(1865), 338页)。我发现 G. W. 考克斯(Cox)《童话集》(1870)卷1, 358页已经注意到这狼和小山羊是一个关于日和周的神话(注意第2版)。关于提到阴险的狼,见哈努斯克, 192页; Edda: *Cyffaginning*, 12; Grimm: *D. M.* pp. 224, 668. 关于以石头作代替的情节同关于宙斯和克朗诺斯(Kronos)的神话相对照。关于各种其他故事属于阻碍关于人被怪物吞食的故事,见卢奇安:《历篇》,卷1;哈迪:《佛教宝鉴》, 501页;莱恩:《一千零一夜》,卷3, 104页;哈利韦尔:《民间诗》, 48页;《早期人种史》337页。——图注



所有英雄性作品中的情节确切相似而且情节的顺序相近,但是按照情节本身的特征,我们能判断产生这些情节的那些思想。至于说到文化发展滞后的民族,请看一下两个传说圈,一个是波利尼西亚的,另一个是北美洲的,就会得出太阳神话在不同阶段被处理成各种变体的观念。新西兰玛乌依的神话,也许混合了其他想像,在其关于白天和黑夜的故事里,特征最显著。有一个关于太阳从海洋里出生的故事,说的是从前有五兄弟,名字都叫玛乌依,最小的玛乌依被他的母亲塔兰加扔进了海里,他的祖先塔玛-努依-基-台-兰基(Tama-Nui-ki-te-Rang,天上最伟大的男人)把小玛乌依从海里搭救出来,带他回到家里,挂在房顶上。接着,关于黑夜在黎明消失的故事,充满了富于幻想的拟人手法,说的是:有一天夜里,塔兰加回到家里,发现小玛乌依同他的哥哥们在一起,当她明白小玛乌依是自己暮年生下的最后一个孩子时,她就带他同自己一起去睡觉,就像过去经常带那四个玛乌依去一同入睡一样。当时四个兄弟也都还年幼。但是,当小玛乌依发现妈妈每天早晨天刚亮就起床,一眨眼就从屋里消失,直到夜里也不回来,他心生疑窦。于是,有一天夜里,他爬下床,停在门旁的窗下,凑近每个缝隙往外瞅,日光好像还未透进屋里。过了一会儿,天边浮现曙光,又过了一会儿,太阳升起来高挂在天空,但是塔兰加还在熟睡,因为她并不知道屋外天已大亮。后来,她终于跳起来,拨开窗户的闩,惊愕地逃了出去。当时,小玛乌依看见她从地上一个孔里陷了进去,消失得无影无踪,就这样,小玛乌依发现了那个深深的洞穴,他母亲在每个夜晚结束时,就是跑到那个地洞里去。接着,后面是玛乌依去拜访他的女祖先穆里-兰加-威努亚(Muri-Ranga-Whenua)。女祖先在西方陆地的尽头,那儿是毛利人灵魂归宿的死者地下冥界。当玛乌依随女祖先走过来时,她用鼻子嗅,接着自己膨胀,想吞吃玛乌依,但是当从南到东又到北边嗅时,她嗅出了随玛乌依一同而来的微微一阵西风,于是知道他是自己的后代。玛乌依向她要她那奇异的肋骨,她给了他,这肋骨成了玛乌依的武器。后来,他用肋骨去抓塔玛-努依-台-拉(Tama-Nui-te-Ra,伟大的太阳神);玛乌依使太阳神陷入陷阱中,使他受了伤,他慢慢地走了。后来,玛乌依用那奇异的肋骨凿鱼钩削尖,并把自己的血抹在钩上当诱饵,又建了一次奇功——把新西兰钓起来了。新西兰这地方至今还被当地土著称为台-依卡-阿-玛乌依(Te-Ika-A-Mau),意思是玛乌依的鱼。要理解这个故事,我们必须把新西兰和太平洋其他岛屿上的各种异文比较一下。这些异文表明,从海洋下面把干燥的陆地取上来,这是当地一个普通的



神话。据说,其他地方的故事是讲到玛乌依的祖父兰基-威努亚(Rangi-Wenua),意即天-地,给了他那个奇异的髀骨。更奇特的是,还讲到玛乌依有两个儿子,在他们年幼的时候,玛乌依把他们杀了,取下他们的髀骨。那么,这两个儿子肯定是早晨和晚上了,因为玛乌依从每个儿子身上各挖下一只眼睛,变成了早晨和晚上的星星,他还用大儿子的髀骨,把陆地从深水中弄了上来。因此,用早晨沾血的髀骨把陆地从大海里弄上来的故事,似乎是一个关于黎明的神话。早晨髀骨的比喻,似乎在其他遥远的地方被采用了。例如,《梨俱吠陀》又出现过,如果麦克斯·缪勒教授将其中的萨拉梅亚(Sārameya)解释为黎明的观点成立,那么,其中也用了这个比喻。《梨俱吠陀》中那段被缪勒教授阐释的原话是:“当你,明亮的萨拉梅亚,张开你的牙齿,哦,那红色的牙齿,当你吞吃食物时,仿佛是一枝枝梭镖在你的髀骨上闪闪发光。”另一个毛利人的传说讲道,玛乌依双手拿着火,火烧疼了他,他带着火跳进海里。“当他浸入水中时,太阳就首次降落,黑暗覆盖大地;当他发现到处一片夜色时,就立即追赶太阳,早晨的时候,把太阳找回来了。”当玛乌依带着火跳进海里,或者把火扔进海里时,就把火山点燃了。故事又说,当玛乌依把地上的火全都弄灭了之后,母亲派他去向他的女祖先玛玛依卡(Mahuika)去讨要新火。在波利尼西亚汤加人的这个神话的异文中说,最幼小的玛乌依发现了通向西方冥界布洛图(Bulotu)的地洞,他的父亲(另一个玛乌依)带他去一个更老的玛乌依那儿,那更老的玛乌依坐在大火旁,于是,小玛乌依与他搏斗,为人民把火取走了,把那年老的地鼯神打得残废,呆在冥界。这一组传说,戏剧性地描述了太阳从海里诞生,夜里离去,日落时光亮熄灭,黎明时又返回,太阳沉入那夜与死的地下世界——西方的哈得斯,附带地还与那有地火和地震的处所联系了起来。的确,在这些传说中,真正自然神话的特性表现得很独特,玛乌依被他的女祖先——黑夜弄死的说法,很恰当地结束了他那太阳生涯。^①

① 格雷:《波利尼西亚神话》,16 页,等等,见 144;詹姆斯·怀特(Jas. White):《毛利古代史》,卷 2,76,115 页。其他细节见 Schirren: *Wundersagen der Neuseeländer*, 32—37, 143—151 页;R. 泰勒:《新西兰》,124 页,等等;对照 116, 141, 等等,和火山神话,248 页;耶特:《新西兰》,142 页;波拉克:《新西兰人》,风俗和习惯》,卷 1, 15 页;S.S. 法默(Farmer):《汤加群岛》,134 页;又见特纳:《波利尼西亚》,252, 527 页(萨摩亚语译文)。对照一下,一组玛乌依传奇在新西兰就说是马祖依卡(Mahuika)和玛乌依-提基提基(Mau-Tikiiki),与汤加语的玛祖依克(Mahuika)和基图基基,萨摩亚语的玛福耶(Mafuie)和提依依依(Tiiti)一致。——原注



关于日落的故事的形成非常有趣。北美印第安人关于红天鹅的美丽神话就是以日落开头的。这个传说属于阿尔衮琴人。奥吉布瓦人部族的一个猎人杀死了一只熊以后,开始剥它的皮,忽然发现在空中和在四周有红色的彩光。他到湖岸边去,看到了,原来是因为有一只神奇的红天鹅,它的羽毛在太阳下闪闪发光。猎人白白地射了它一箭,鸟儿远远地飞去了,仍旧安然无恙。最后,他想起来了,在他的家中有从前他父亲的三枝魔箭。第一枝和第二枝箭飞得离天鹅越来越近,最后,第三枝把天鹅射伤了,天鹅鼓动着翅膀慢慢地向着落日的方向飞去。龙格菲洛完全理解这一情节之富有诗意的太阳的意义,把它作为日落的画面放在了他的一首印第安叙事诗中。

这是太阳
落到了平静辽阔的水面上,
还是红色天鹅在游泳、飞翔?
她被魔箭射伤,
用自己那生命的深红色血浆,
用那血浆染红了波浪,
用自己那羽毛的彩光,
用那彩光使空中一派辉煌?

在这个故事里继续说,猎人急忙向西方去追赶红天鹅。他到一个地方停下了,人们对他讲,天鹅常常从这个地方飞过,但是,追随她去的人永远也回不来了。她是老练的、从前被剥掉带发头皮的魔法师的女儿。猎人寻找到带发的头皮并把它放在老魔法师的头上,在这之后,老人从地上站起来,已经不再是一个虚弱的老翁了,而是一个光彩焕发的青年。在猎人临离去之前,魔法师唤出美丽的姑娘。她已经不是他的女儿了,变成了他的姐妹。他把姑娘给予了自己那凯旋的朋友。后来,已经同年轻的妻子在家中居住下来之后,这个勇敢的奥吉布瓦人出发去旅行,来到地中的一个孔口前面,他从孔口下去,就到了死人灵魂的住所。他在那里看到了光辉灿烂的西方德行区,也看到了■行的乌云。但是灵魂们告诉他,在家里,他的弟兄们为了霸占他的妻子而彼此不和。■后,在长途游历之后,这个红皮肤的奥德修斯回到自己那忠实、悲伤的彼涅洛帕那里,拿起他那带魔箭的弓,杀死了那

些背信弃义的、对他妻子钦慕的人们。^①由此看来,波利尼西亚和北美蒙昧人的传说,能够充分证明这一理论^②:访问极乐世界原野的奥德修斯和下到冥国去解救“大放光彩”的优丽狄士的俄耳甫斯^③,标志着落下去又从地下世界重新升起来的太阳。

在那把“夜”和“冥国”采用神话中的个人形象的地方,我们可望找到类似直接用标志夜晚的梵文——“拉依阿尼目克哈”,意即“黑夜的嘴”——来表现的那个概念。斯塔的纳维亚人也说,死神赫拉的张大的口就像她的弟兄芬利斯——吞食月亮的狼的口一样;而在一首古代日耳曼的叙事诗中描写着赫拉张开了从天到地的大口:

der was Hellen gelich
diu daz abgrunde
begenit mit ir munde
unde den himel zuo der erden.^④

大教堂中的雕像,为了恐吓行为不端的人,迄今为止仍然表现着死神那可怕的颌骨或赫拉那准备吞食牺牲品而张开的大口。除此之外,还有的地方,野蛮时代的宇宙构造论创立了关于悬在地上的天穹的学说和关于地府的学说:太阳在傍晚时和人在死后都到那里去。在上述这个地方,有关于人口或大门的真实的或譬喻性的概念。黄金海岸的黑人们所描述的大门就是这样的概念,早晨,天神就为太阳把大门敞开。古代希腊人的冥国之门和古

① 斯库克拉夫特:《阿尔吉克考察》,卷2,1—33页。这三枝箭借助玛纳包左(Manabosho)杀死了星赫的马尼图,卷1,153页,见与奥沃·奥德(Orvar Odd)的《英雄故事》(Saga)中三枝魔鞭的异常相似,《石器时代》,197页。这关于日落的红天鹅神话是在乔治·伊辽特(George Eliot)画《西班牙的古特赛人》中引用的,该书63页;温格非洛:《哈瓦萨》(Hawatha,印第安英雄名。——译注),xii。——原注

② 见 Kuhn's Zeitschrift, 1860, vol. ix, p. 212; Max Müller: Chips, vol. ii, p. 127; 考克斯:《神话集》,卷1,256页,卷2,239页。——原注

③ 俄耳甫斯(Orpheus)。希腊神话中的诗人兼歌手。他的妻子优丽狄士被蛇咬死,他到冥国去找寻;冥王被他的诗歌所感动,准许优丽狄士还归阳间,但他在归途中违约回头看了一下,就把优丽狄士失掉了,没有带回阳间来。——译注

④ Grimm: D. M. pp. 291, 767。——原注



代犹太人的希欧尔^①之门也是这种概念。

在克伦人、阿尔袞琴人和阿兹特克人中见到的跟这些思想有关的三种神话记述，特别值得注意。缅甸克伦人记述的特点最为明显。在克伦人中，他们自己特有的概念和他们已经与之合为一体的较有文化的佛教徒们的概念，奇异地混合在一起了。他们说，在西方有两层巨大的岩石板，它们经常打开和闭上。在傍晚的时候，太阳就落在这两块石板中间，但是上面的一层石板被什么支撑着，谁也不知道。这些思想极为鲜明地表现在对布盖人^②节日的描述中，在这个时候，人们向带来作为祭品的家禽说下面的话：“你升到七重天顶。你下到七层地底。你来到胡—塔跟前。你去到塔—玛（即雅玛——阴间的判官）那里。你通过岩石的缝隙，你通过深渊的小孔。当西方那岩石的门敞开和关闭的时候，你在它们中间偷偷钻进。你到了太阳游历的冥国，我要你服务，我恳求你，我让你做我的使者，我让你做安琪儿，等等。”^③

从缅甸到北美的五大湖地区，我们在关于渥太华的伊俄斯柯故事中发现了一致的叙述。我们已经提到过伊俄斯柯了，因为在他身上鲜明地表现着“太阳”和“月亮”的拟人化。这个传说，虽然它在欧洲人的记述中带有新的影响痕迹，如他们的海船和他们那海外的土地，但它是关于“日”和“夜”的神话作基础的。显然，伊俄斯柯就是伊俄斯开嘎——白人——他跟他的弟兄塔维斯卡拉——黑人——作斗争，这构成了早期的、名副其实的呼墨人关于“日”和“夜”的自然神话。伊俄斯柯和他的朋友们年复一年地向东方移动，希望到达太阳那里，最后，他们来到了玛纳包左的住宅前面，来到了世界的边缘。以后，再走远不多一点就掉进把他们跟太阳和月亮的国度分开的无底深渊。天空抖动的喧嚣声开始传到他们耳中，天似乎就近在眼前，但在他们到达那个地方之前，他们不得不走得再远一些。天落了下来，用它的压力从天口中挤出了一阵强劲的风，那风使得来访者几乎站立不住，而太阳来到他们头上很近的地方。天空迅速地下降了，但又慢慢地、渐渐地升了起来。伊俄斯柯和他的一个朋友站在靠近边缘的地方，并使出最大的力气跳

① 希欧尔(Shool):希伯来语中的冥界，在早期希伯来人的观念中，相当于希腊人的哈得斯，后来，这个词也指坟墓。——译注

② 布盖人(Bghai):克伦人中比较大的一个支系，在缅甸。——译注

③ 梅森:《墨伦人》，见《亚细亚学会会刊·孟加拉》，1865，第2部，233—234页。莱布瑞特教授，见 *Goss. Gel. Anz.* 1872, 1290页，引用了 A. 巴斯福安，卷 2, 515 页中的一个缅甸传奇和一个蒙古传奇，Gesser Chan，第4部。——原注



到另一侧,找到了一块落脚之地。其他两个朋友还在恐惧犹豫。这时,从黑暗中传来了他们的朋友们的声音,朋友们对他们喊:“你们跳吧,跳吧!天接近了。”当他们向上看的时候,看到天正在下降,他们被吓得快瘫痪了。他们跳得如此笨拙,只是用手抓住了对面的边缘,就在这一瞬间,天带着令人毛骨悚然的雷声撞到了地上,把他们抛进了可怕的黑沉沉的无底深渊中。^①

最后,在阿兹特克人的葬仪中同样有这样一类对初次危险的记述,亡魂们在走向冥国的路上不得不防止这种危险。在冥国,当黑夜笼罩大地的时候,太阳却放射着光芒。当把第一件保证死人能平安到达终点的东西交给尸体时,留下来的活人们说,“你带着它在相互碰撞的两座山之间通过。”^②假如以太阳神话的这一类概念为基础,也就像以关于玛乌依之死的传奇为基础一样,那么就允许这样设想:关于斯拉夫海船阿尔戈^③的希腊传奇的著名情节,来源于某种构成太阳神话片断的虚构。^④海船阿尔戈在希姆普列加得这两面巨大的峭壁之间穿行,而这两面峭壁经常分开又重新闭合,动作迅速而有力。难道没有任何基础的幻想游戏,能在诗人的心中产生如此奇特、同时又具有跟克伦人、阿兹特克人关于夜神和死神之门的神话有如此之多的共同点的思想?比起毛利人的传说来,阿尔戈英雄故事更加巧合。在这两种传说故事中,事件决定着未来,但是,这种思想以两种互逆的方式构造出来的。如果玛乌依穿过黑夜的入口而回到白昼来,死亡就不会纠缠人类;如果阿尔戈穿过了两面对峙的峭壁,那么从它们中间就会打开一条永久畅通的路。阿尔戈飞快地从峭壁之间穿过,希姆普列加得峭壁再不能碰撞前进的船只。玛乌依却被压碎了,因此,人再也不能从哈得斯冥界出来了。

① 斯库克拉夫特:《阿尔吉克调查》,卷2,40页,等等;Loekiell: *Gesch. der Mission*, Barby, 1789, p. 47(德文版,第1部,35页,未修订版)。又见布林顿:《新世界神话》,63页。在一个因纽特人的故事中,吉维奥克(Giviok)来到两座山前,那山一座关闭着,一座翻开着;他在中间驾舟迅速划过,他穿过了,但是这两座山猛烈撞在一起,把维那艘木舟的尾部压碎了。林克(Rink): *Eskimoische Eventyr og Sagn*, p. 98,莱布瑞特引用在前面的引文中。——原注

② 金斯伯罗:《墨西哥古代风俗习惯》,卷1: *Tecuemanca: Monarquía Indiana*, XII. 47: *Con estos has de pasar por medio de dos Sierras, que se están batiendo, y encontrando la una con la otra*. Clavigero, vol. ii. p. 94. ——原注

③ 阿尔戈(Argo):是由阿尔戈建造的大海船。在它里面,按照关于觅金羊毛之船的希腊神话,雅奈和他的同伴们出发到科耳库斯去找金羊毛。——译注

④ 阿波洛多尔(Apollodor):《书库》,i, 9, 22; Appollon. Rhod. *Argonautica*, ii. 310—616; Pinder: *Pythia Carm.* iv. 370. ——原注

还有另外的一种太阳的隐喻,它不是把太阳描写成单独的个人,而是描写成另一种较为广大的结合体的一个成员。在爪哇和苏门答腊,它被称作玛塔-阿利(Mata-Ari),在马达加斯加称作玛左-安德罗(Maso-Andro)“白日的眼睛”。如果我们追寻这种从隐喻到神话的思路,我们就发现新西兰毛利人的故事正处在这一阶段上。在新西兰,玛乌依把自己的一只眼睛挂在天上作为太阳,又把自己两个孩子的眼睛悬挂在天上作为晨星和晚星。^①表现得如此鲜明而朴素的神话,在雅利安人的土地上有了广泛的发展。它构成了对宇宙宏观记述的一部分。这种记述在亚洲神话中普遍闻名。在欧洲,在俄耳甫斯叙事诗的一部分中也有。在这一部分里,朱庇特同时既是宇宙的统治者,又是宇宙本身。他那放光的头用它的光线照亮了天空,他那带星星的头发满天披撒。奔腾怒号的海水环绕着他的圣体——哺育万物的大地。他的眼睛是太阳和月亮,而他那按照预定的步骤推动和支配万物的头脑就是庄严宏伟的太空,任何声音都逃脱不了它:

Sunt oculi Phoebique adversa recurrens
Cynthia. Mens verax nullique obnoxius aether
Regius interitu', qui cuncta movetque regitque
Consilio. Vox nulla potest, sonitusve, nec ullus
Hanoce Jovis sobolem strepitus, nec fama latere.
Sic animi sensum, et caput immutabile pandens,
Atque lacertorum valido stans robore certus.^②

雅利安的神话创作者不注意有微微光亮的地方,他常常在极为多种多样的术语中,把太阳说成是“天眼”。在利格-维达(Rig-Veda)那里,它被称为“密特拉”^③、瓦鲁那^④和阿格尼^⑤的眼睛”。^⑥在赞德-阿维斯特(Zend-Aves-

① 波拉克:《新西兰人的风俗和习惯》,1840, I, 16 页;波拉克:《毛利人》, I, 358 页;耶特:《新西兰》, 142 页;Schirren: *Wander sagender Neuseeländer*, 1856, 88, 165。——原注

② Euseb. Praep. Evang. iii. 9。——原注

③ 密特拉(Mitra):古波斯和吠陀教中的日神。——译注

④ 瓦鲁那(Varuna):古印度宗教(吠陀)经中的天神。——译注

⑤ 阿格尼(Agni):古印度神话中的火神。——译注

⑥ 《梨俱吠陀》,缪勒译, I, 115 页。——原注

ta)那里,它这“骑快马的明亮的太阳,是阿胡拉-玛兹达(Ahura-Mazda)的眼睛”。在另外的地方,颂扬“两只眼睛”,显然,这指的是太阳和月亮。^①在赫西俄德^②那里,这是“宙斯的无所不见的眼睛”,马克罗比乌斯在谈到古代时,称太阳为“朱庇特的眼睛”,^③古代的日耳曼人,称太阳为“沃坦^④的眼睛”,^⑤因而他们把沃坦-沃坚-墨丁看作是天神。这些神话的说法属于最朴素简明的说法。根据它们中间所包含的暗示,我们就能够对古代欧洲神话中的两个最引人注目的情节提出解释,当然,这不是肯定的,而只是推测性的。古代冰岛的诗人们说,万物之父奥丁坐在阿斯加尔德城中他那埃及尔中间,坐在他那高高的格里德斯基阿尔弗宝座上,他从那里能够看到全世界,注意人们的一切行动。他是一个老人,披着一件宽大的斗篷,他的脸被一顶大檐帽遮盖了起来。奥丁只有一只眼睛,要想在密密尔的井中畅饮,他就必须把一只眼睛留给密霍尔作抵押,在《沃卢斯帕》^⑥中这样说:

奥丁!我全知道,你把眼睛藏在哪里,
藏在密密尔那有名的井里。
你在密密尔那里每天早上喝蜜酒。
从最好父亲的抵押品里,你们知道什么呢?

假如奥丁的独眼果真是天上的太阳,人们也许会猜想,那丢失在井里的眼是什么——也许是那一个池塘里太阳自己的倒影,更可能是月亮的倒影,这个倒影从《吠陀》时代以来流行的神话中,就可以在井里找到了。^⑦

某些关于太阳的虚构,或许能够解释关于珀耳修斯的神话的一部分。在冰岛人中有三个诺恩斯^⑧,她们的名字是“马尔德尔”、“维尔吉安吉”和“斯

① 《火教经》, I, 35 页。见施里格尔。——原注

② 赫西俄德(Hesiodos, 约公元前 8 世纪):古希腊诗人,稍后于荷马,著有《农作与日子》、《神谱》;前者歌颂农业劳动,后者叙述希腊诸神的世系与斗争。——译注

③ 马克罗比乌斯:《农神节说》, I, 13, 21 页。——原注

④ 沃坦(Wotan):古日耳曼民族的主神。——译注

⑤ Grimm: *Deutsche Mythologie*, 1835, 665。——原注

⑥ 《沃卢斯帕》(Völuspá, 女巫的预言):《埃达》的最古老的篇分,叙述的是世界的起源、神和宇宙的命运。——译注

⑦ 《埃达》, 22, 187 页。——原注

⑧ 诺恩斯(Norns):冰岛神话中的命运女神。——译注



库里德”，意为“曾经是，现在是和将来是”。这三个姑娘，或“命运的姐妹”决定着人们的寿命。不可避免的阿南卡的女儿——命运之神帕耳开^①也在时代本身之间分出时期：拉赫吉斯歌唱过去，克洛托歌唱现在，阿特罗波斯歌唱将来。我们有权认为这些司命运的姐妹同其他神话的三位一体的姐妹——司美、温雅、欢喜的三女神和跟她们有亲属关系的蛇发女怪是同一类吗？^②假如是这样，那么就不难明白，为什么三个蛇发女怪之中只有一个是必死的，而她的不死的姐妹不能拯救她的生命，因为非垂死的过去和将来，不能拯救不断垂死的现在。同样也不难猜想，三女神相互传递的那只眼睛是什么？那是“日曜”，是太阳，它把过去传给现在，而把现在传给将来。

跟日的光辉主宰相比较，苍白的夜之主宰也像在自然中一样，在神话中占有次要的、不大广泛的地位。在传播得很远的一类把太阳和月亮联结在一起的传奇中间，我们在下列的一些传说里看到两个令人注目的例子，在这些传说中，南美的半文明的民族记述着，他们怎样超过了他们周围的蒙昧部族的水平。甚至在现时，某些作家在引用这些传奇时，就像怀着感激的心情回忆实际有过的恩人那样，感谢他们在遥远的过去时代把旧世界的文明带到了美洲。但是，幸亏有历史的真理，神话传统把它那些未经修订情节的传说传到了现在，那些情节把神话传统的真实品格，展露在饱含批判的监视目

① 帕耳开(Paearc)：古罗马神话中的命运女神，姊妹三人。在希腊神话中帕耳开叫摩伊赖(Moirae)。——译注

② 该图识别诺恩斯(Norns, 命运的三女神之一。——译注)和发特斯(Fates, 命运的三女神之一。——译注)，见 Grimm: *D. M.* pp. 376—386; Max Müller: *Chips*, vol. ii. p. 154。这里谈到的另外一个佩珀耳修斯神话(Perseus-myth)有关的难以理解的情节，戈尔根(Gorgon, 希腊神话中三个蛇发女怪之一。——译注)的头旋转，谁看到它谁就变成石头，同关于太阳本身的神话相一致。在西西班牙尼维拉(Hispániola)，人是从两个洞穴中出来的(这也正是大地母亲生的)；这个守卫着这两个洞的巨人在一个黑夜逃遁了，升起的太阳使佩珀耳修斯成为一块巨大的岩石，叫作考塔(Kauta)，正像戈尔根的头使阿特拉斯(Atlas)这位地球的负重者(Earth-bearer)变成一座以之命名的山；此后，另外一些洞穴人见到日光感到惊奇并显转变成石头、树木、其他植物或动物(男修士罗姆·潘尼，Friar Roman Panni, 在《哥伦布的生活》中，见平·图，卷 12, 80 页；J. G. Müller: *Amer. Urrdig.* p. 179)。在中美洲，墨西哥(Quiché)传奇讲述古代动物如何被太阳化为石头的(Brennour: *Popol Vuh*, p. 245)。譬如，美洲人有跟斯塔的那维亚人相类似的关于巨人和猴人的神话，他们见太阳在其躲避地方外面的太阳光感到惊奇并变成了石头。这类的想像同岩石或“直立的石头”的人面形象的想像有关；这种岩石或直立的石头，农民们一直用变化的生物来解释。譬如在斐济，两块岩石是一个男神和一个女神在黎明时变成的，Seemann: *Viti*, p. 66；见 Liebrecht: *Heidelberg. Jahrb.* 1864, p. 216。这同观念同样带进了佩珀耳修斯神话之中，因为在西里福斯(Seriphos)周围的岩石就是戈尔根的头石化的岛民们。——原注



光之前。

在波哥大平坦高地上的穆伊斯卡人,按照传奇来说,从曩是完完全全的蒙昧人,没有农业、宗教和法律。但是有一个长胡子的老人波齐卡——太阳之子,从东方来到他们这里,教他们种地、穿衣、敬神和形成一个民族。但是,波齐卡有位恶毒的美丽妻子古依塔卡,她喜欢损伤和毁坏她丈夫所做的东西。河水溢出两岸,泛滥全国,除了少数在高山上的人得救以外,其余的全都灭亡了。波齐卡发怒了,把恶毒的古依塔卡从地上赶出去了,她就成了月亮,因为在这之前没有月亮。后来他劈开岩石,造成瀑布使洪水流下。大地干涸之后,他为得救的人们建立了年,一年中有定期的祭祀和敬拜太阳。由此可见,传播这个神话的人们没有忘记,波齐卡不是别个,正是祖格,即太阳神;而古依塔卡,是太阳神的妻子,即月神。但是,没有他们的帮助,我们还是能够猜出来。^①

印加人中关于文明的神话跟上面所引的神话按其意义来说是相似的,虽然按虚构来说不同。这个传奇说,人们曾经是跟吞食生的榧、果实和人肉的野兽一样住在洞穴中的未开化的人,他们披耑树叶、树皮或兽皮。但是我们的父亲太阳神怜悯他们,给他们派来了曩的两个孩子——曼柯·卡帕克和他的姐妹——妻子玛玛·奥埃里俄,他们从的的喀喀湖出来,给予了没有知识的野人帮群法律和体制,婚姻制度和道德,农业,艺术和科学。伟大的秘鲁帝国的基础就是这样。在后来的一些世纪里,那个印加人及其姐妹——妻子就成了太阳和月亮的代表,在宗教中是这样,在生活管理中也同样是这样。他们还延续成了强大的曩柯·卡帕克和玛玛·奥埃里俄氏族。但是,在完成了他们在大地上的事业之后,这两个伟大的祖先就重新变成了太阳和月亮,^②显然,他们永远也不能不是太阳曩月亮了。因此,波哥大和秘鲁的人民,在回忆自己蒙昧状态时期和他们的文化跟民间宗教的联系时,他们就使

① 皮加费塔(Figuetta),见平克顿:《航海与旅行》,I,第3卷;Hubbe-Schlieden: *Ethiopica. Studien über West-Afrika*, 1879,表VI;缪尔:《梵语经文》,1858,423—430页。——原注

② Carillao de la Vega: *Comentarios Reales*, i. c. 15;普雷斯斯科特:《秘鲁》,卷1,7页;J. C. 缪勒,303—308页,328—339页。在不同的神话种类中,另外的秘鲁人曩画法表现了这种基本的太阳观念(谢奎·德·利昂(Cienra de Leon)的译文, C. R. 马卡姆翻译并出版,哈吉里特[Hakluyt]学会,1864, xlix页,298,316,372页)。W. B. 史密文森:《南美侨居记》,卷3,347页)见到过对神话故事的奇妙的曲解,在这个神话故事中,印加人曩柯·卡帕克(Inca Manco Capac)讹传为印加斯曼·曩卡帕克(Ingasman Cocapac),使发生在一个在秘鲁人的神话中所描写的英国人的故事中。——原注



神话传说中一个时常重现的类属具体化,把自己归于具有人形的神,确立了对自己的崇拜。

“变化的月亮”出现在一整类有确定特性的故事中。澳大利亚的传奇中讲述着,密奇安——月亮是个本地的恶汉,他爱上了别人的妻子,被赶了出来,从此他就经常游荡。^①喜马拉雅山的卡西亚人(Khasia)说,月亮每个月都与他的岳母相爱,岳母往他脸上撒灰,于是他脸上就有了斑点。斯拉夫人的传说亦步亦趋。他们说,太阳的丈夫,夜王月亮,对太阳不忠贞,爱上了晨星,因此他受到惩罚,被劈开了,这时我们看到天上的月亮就不圆。^②在南部非洲那些讲得最频繁、最有特点的神话中,有一个神话把月亮周期性的死亡与复活,与人的命运相对照,这是不同思想培育的结果,纳马夸人的神话就是个例子。他们说,有一次月亮派野兔送个口信给人,口信是:“我死去又会活过来,你们也会像我一样,死去又活过来。”可是野兔到了人们那儿却说:“我死去活不过来,所以你们也像我一样,死去活不过来。”野兔返回月亮那里,告诉月亮自己如何如何传了口信,月亮拿起一把小斧子来打它,把它的嘴唇割开了,从此,月唇就露了。也有人说,野兔逃跑了,至今还在惶惶奔逃;还有人说,它用爪子抓月亮的脸,月亮脸上就留下了至今还看得见的疤痕。所有的人都说,纳马夸人反对吃野兔,就是因为它把恶口信传给了人们(事实上,他们与其他根本不相同类的民族,都怀有不吃野兔的偏见)。^③在离纳马夸人遥远的斐济群岛,人们也在讲着一个十分相似的故事,使人不难推想,这是同出一源的故事的两种讲法。斐济人^④说,有两个神,为人如何死去的事发生了争论:拉·乌拉(Ra Vula,月亮)坚决主张人要像自己一样,死去片刻就活过来;拉·卡拉沃(Ra Kalavo,老鼠)不赞成这个建议,它说,要让人像老鼠那样死法,后来,老鼠得胜了。同一故事不同说法的材料似乎表明了,在地球不同的两边的[原文如此。——译注]露屯督人和斐济人中,存在着

① 斯坦布里奇:《维多利亚的土著居民》,见《民族学学报》(伦敦),I。——原注

② Haruch: *Slav. Myth.* p. 269. ——原注

③ 布列克:《列那狼在南非》,69—74页;C.J. 安德森(Anderson):《恩加米(Ngami)》,328页;见格劳特:《祖鲁人》,148页;《阿包赛特(Arboussot)和多马斯(Dumas)》,471页。至于月亮同野兔的关系,参看福文的,见墨西哥(Mexico), Sahagun, 第7册, c. 2, 见金斯伯罗, 卷7。——原注

④ 斐济人(Fijians): 美拉尼西亚人的一支, 主要分布在太平洋南部的斐济群岛。属澳大利亚人种美拉尼西亚类型, 但带有波利尼西亚类型的若干特征。操斐济语。——译注

这样的神话,无论如何,并非是现代传播的结果。^①

有一个复杂的、关于星星繁衍的蒙昧人的自然神话,毫无疑问,可以作为两个遥远部落历史联系的线索。马来半岛的明蒂拉人(Mintira)用平易的词语,表达他们关于固体天空的信仰,这种信仰通常在处于文明低级阶段奉行。他们说,天是一口大平底锅,被一槽细绳子吊着,悬在大地之上,假如这根绳子断了,地上万物就将被砸碎。月亮呢,是位妇女,太阳也是女的,群星是月亮的孩子;很早以前,太阳也有许多孩子。但是,她们担心人类不能忍受这么多的光和热,于是协商同意,各自把自己的孩子们吞吃掉。但是,月亮并未把自己的星星们吃掉,而是让它们躲过了太阳的目光。太阳以为月亮已经吃掉自己的星星孩子们,就把自己的星星吃掉了。太阳刚刚吃完停嘴,月亮就带着一大家子从躲避的地方出来了。太阳看到这个情景,大发雷霆,去追赶月亮,想杀死她,这场追赶从此延续不断。有时,太阳靠得很近,够得着咬月亮一口,于是就发生月食。正如人们所看见的那样,太阳在黎明时分就将自己的星星吞吃掉;月亮呢,从早到黑整天把全部孩子藏起来,因为这时太阳靠得近,只有在夜晚,当那个追逐者走远了,她才带星星们出来。在印度东北部焦达纳格布尔(Chota Nagpur)的荷人部落中,也出现了这个神话,这显然同出一源,只是结尾不同:太阳把月亮骗子一劈为二,被劈破的月亮长圆又被劈破,如此反复不断,在月亮身边那些女儿即天空的群星。

在关于星星的神话中,从蒙昧状态到文明时期,可以按迹探求思想的连续性,诚然,这些思想在其应用中是有变化的,但是,这些思想从始至终在任何地方都没有中断其显著的联系。

蒙昧人把一些个别的星星看作是有灵性的物体,把星座看作是活的天之创造者,或者看作是他们之中的一些成员,或者看作是跟他们有联系的物象。然而在文明尺度的另一端,现代的天文学家们利用这些古代的虚构,构成了天球仪的图像。由蒙昧人想出来的星星和星座的名称和故事,一眼就能看出是儿童般的盲目的虚构。但是,在研究原始社会的时候,却总是这样:我们对合乎原始人思想的材料掌握得越多,我们就越能发现他们的道理

^① 威廉斯:《斐济》,卷1,205页。对照卡墨林岛神话,神话说,一个最初的人在月亮昏暗的最后一夜离开了生命,当月亮复明的时候,他就像是从平安的睡眠中复活了;但是恶灵(叶里吉瑞斯[Erigirens])由于没有复苏而被折磨死;De Bromes: *Hist. des Navig. aux Terres Australes*, vol. II, p. 479. 又见加利福尼亚印第安人的一支歌,歌中说,他们将死后复生;DuBois de Motre in Bastian, *Rechtsverhältnisse*, p. 385. 见 *Psychologie*, p. 54. ——原注



和原因。澳大利亚的土著们说，伊乌尔列和宛耶尔星（我们称为北河二和北河三^①）追逐蒲尔芦·肯古芦（我们称为摩羯座），在大热来临时杀死了它，然后在篝火上烤它，篝火的烟就产生出彗星幻景。他们又说，玛尔波安—库尔克和温依尔洛安（大角^②和天琴星座）发现了蚊卵和鸟卵，并教给土著寻找它们作食物。这些简单的神话译成事实语言来说就是指出，在故事中出现的星星，夏季出现在哪里，蚊卵及鸟卵什么季节出现，因为这个季节是以星星为标志的，于是也就把蚊卵和鸟卵的发现妄加到星星身上。^③

阿尔衮琴人的美丽的关于夏季创立者的神话的意义是相当明显的。在古代，绵长无期的冬天统治了大地。直到最后，伶鼬借助动物们——自己的朋友们的帮助，在天空穿了一个通向九重云外美妙天地的洞，从那里刮来了暖风，于是夏天降临大地，然后伶鼬又打开了鸟笼，放它们出来自由。但是，当天上的居民们看到他们的鸟飞走了，他们的暖风降到了大地上的时候，他们就投身追赶伶鼬，并用他们的箭射它，最后，箭射中了它死后唯一容易受伤害的地方。就这样，这个英雄为了大地上居民的幸福而死去了，死后变成了同名的星座。在特定的时间，人们迄今还看见它像躺着的样子：它向北躺在天空中，尾端带着一支致命的箭。^④

把蒙昧人的这些故事，跟追赶那些为逃避而躲进海里去的普勒阿得斯^⑤姊妹的猎户星座，跟变为其出没预告雨的金牛星座流星群的姑娘比较一下：正像蒙昧人的星星神话能够由古代希腊人编造出来一样，这类神话人物按他们的简单意义来说也能够由蒙昧人想出来。假如我们思考一下，能够想出神话的这些全面意义的澳大利亚人，还是处在这样的蒙昧阶段，在他们那里甚至这个数还用“2+1”来表达，那么我们就能够判断，迄今为止作为北河二和北河三、大角和天狼星、牧夫星座和猎户星座、南船星座和马车星座、杜

① 双子星座 α 星和 β 星。——译注

② 大角：牧夫座 α 星。——译注

③ 斯坦布里克：《维多利亚的土著民族》，I，301—303 页。——原注

④ 斯维克拉夫特：《阿尔吉克考察》，I，57—66 页。关于像阿喀琉斯（Achilles，希腊神话中除脚踵外全身刀枪不入的英雄。——译注）那样除了一个弱点外全身刀枪不入的英雄和神的故事，在显赫的马尼图（Shining Manitu）之死的传说中再次出现，马尼图只有他的头皮是可以伤害的，而强大而瓦欣得（Kwasind），他只有头顶部的地方用白松木可以伤害致死（卷 1，153 页，卷 2，163 页）。——原注

⑤ 普勒阿得斯（Pleiades）：古希腊神话中巨人阿特拉斯的七个女儿因总称，她们化为鸽子飞上天空，组成七颗星，即昴星团。——译注



鹏星座和南十字星座而出现在我们面前的星象图上的那些思想,在文化史上深刻到何种程度。这些名字是属于蒙昧世界还是属于文明世界,它们是从古代采取来的还是在新时代模仿古代的?——它们之间性质上是如此相似,任何一个部族都能够向另外一个部族借用它们。大家都知道,某些美洲部族为他们上空的星星采用了欧洲的名称,而我们的皇辇星座,据说也转进了古代印度人论文的新抄本中,转进了七贤星座和婆罗门印度的其他古代星座中。

这些虚构是如此异想天开,以至在两个不同的民族中,任何一个星座的名称很少相同,甚至在同一个民族范围内所使用的术语,也全然不同。例如,我们称为猎户腰带的星群,在新西兰则称作玛乌依之肘,或塔玛列利特的船尾,而与之相似的是我们的南十字星座。^①大熊星座也跟马车星座相似,而猎户腰带和蒂丽格^②或玛丽娅的纺锤或雅可夫的手杖可能相同。但是有不少自然的巧合。普利叶七姊妹,被澳大利亚人认为是跳狂欢舞的姑娘,北美印第安人认为是舞女,洛帕尔人则认为是一群姑娘。^③蒙昧的和文明的部族关于切断天空的灿烂星带的虚构之间的相似更加惊人。巴苏陀人认为它是神路;奥吉人^④说,这是精灵之路,灵魂就顺着这条路上天^⑤;北美的部族从它里面看到了生命主宰之径,精灵之径,灵魂之路。灵魂顺着这条路走向冥国,而它们露宿的篝火就成了非常灿烂的星光。^⑥这些关于银河的蒙昧幻想跟关于“飞鸟之路”的立陶宛神话相似,在这个神话的末尾,正直人的、死后作为鸟飞去的灵魂幸福而自由地生活着。^⑦毕达哥拉斯的门徒们这样想,

① 泰勒:《新西兰》,1870,363页。——原注

② 蒂丽格:古斯塔的纳维亚神话中的丰产女神。——译注

③ Stanbridge, l. c.; 卡列沃克斯(Carlevoix), 卷6, 148页; 利姆(Loem):《拉普兰》, 见平克顿, 卷1, 411页。这个熊的名字在北美出现同大、小熊星有关(卡列沃克斯, l. c.; 科顿·玛瑟[Cotton Mather], 见斯库克拉夫特:《印第安人部族》, 卷1, 284页), 这一点很久就被注意到(哥德, 卷1, 262页; 卷1, 366页, 但跟阿格隆兰有关, 见克兰兹, 294页)。见麦克斯·缪勒《讲演集》中对雅利安人名字历史的意见, 该书第2辑, 361页。——原注

④ 奥吉人(Ogi): 亦称“奥吉加人”(Ojiga)、“阿吉人”(Agi)、“乌吉人”(Uggi)等。莫鲁人的一支。莫鲁人(Moru), 分布在白尼罗河上圈赤道省西部, 苏丹共和国少数民族之一, 属尼格罗人种苏丹类型。多保持传统信仰。——译注

⑤ Canalis: *Les Bassoutos ou 23 années de séjour et d'observations au sud de l'Afrique*, 1859, 196; Waits: *Anthropologie der Naturvölker*, II, 191。——原注

⑥ 斯库克拉夫特:《印第安人部族》, I, 272页; Le Jeune, 见 Rink: *Eskimoische Eventyr of Yagn*, 18; Loskiel: *Geschichte der Mission*, Barby, 1789, I, 35; 缪尔:《梵语经义》, 1—5卷, 1858, 63页。——原注

⑦ Hanusch: *Wissenschaft des Slatischen Mythen*, 272, 407, 415。——原注

灵魂们居住在银河上，他们根据其老师的话说，住在那里的灵魂下来作为梦在人们面前出现。^①马尼教徒们把纯洁的灵魂移到这个“光柱”上，这些灵魂能够下到地上来，并能重新回到那里去。^②从这些关于银河的观念，变为泰国人的“白象之路”，西班牙人的“圣地亚哥之路”，或者土耳其人的“朝圣香客之路”，都是将银河降低为地上之路的观念。还有叙利亚人、伊朗人和土耳其人降得更低的“稻草之路”，他们把银河，与从鸟窝中落下的稻草所铺盖的小巷相比较。所有这一切，都是附加在天空道路的幻想，英国也不乏此类幻想，而且最离奇。沿着短而弯曲的路径，从圣保罗大教堂(St. Paul's Cathedral)走到加农街(Cannon Street)，你会想到，它是沃特灵大道的名义缩得很小的一处遗迹。沃特灵大道^③在古代起于多福尔，穿过伦敦，抵达威尔士。就像在地上有一条沃特灵大道一样，天上也有这么一条，尽管如今即使在方言里它已几被忘尽，但往昔的英国人却熟悉它。乔叟在《声誉之宫》一诗中就曾描写过这条天上的沃特灵大道^④：

瞧那里(他说)，放开你的眼睛，
看那儿，瞧，这道银河，
人们在给这条“牛奶之路”命名，
因为它是白色的，像冰冻的奶酪，
就把沃特灵大街作为它的名称。

当从天体神话转到自然神话的其他领域时，我们发现了同样的证据证明，这些传奇是在蒙昧人的文化领域内孕育出来的。关于风的神话就是如此。新西兰人讲述着，玛乌依能把所有的风禁锢或堵塞在山洞里，只有西风除外，因为僵连西风的洞都曾有找到，不能用石头堵塞它的进口，因此这种风

① Porphyrius: *De Astro Nympharum*, 28. — 原注

② Beausobre: *Histoire de Maniché*, II, 513. — 原注

③ 沃特灵大道(Watling Street): 中古时代英国的一条道路。公元 878 年，英王阿尔弗雷德(Alfred the Great)与入侵的丹麦人达成协议，以沃特灵大道作为撒克逊人与丹麦人入侵者各自领地的分界线。——译注

④ 见《乔叟集》第 2 卷，第 427 页。另外，据杰雷米亚(Jeremiah)说，直到 1871 年，苏格兰地方还把沃特灵大道当作恒河的代称，又见他发表于 1871 年 11 月 17 日《语言学会会刊》上的一篇文章《关于银河的威尔士语名称》。——原注

比所有的风都有力。但是,他偶尔也能战胜它,这时,这种风就隐藏在它的山洞里屏息不动。^①在古典诗歌中谈到埃俄罗斯^②,他把风监禁在自己监狱的地下室里:

Hic vasto rex Aeolus antro
Luctantes ventos, tempestatesque sonoras
Imperio premit, ac vinclis et carcere fraenat.^③

美洲土著部族中关于四种风的神话创作得如此严整、生动和美丽,在全世界的神话中未必能找到类似的来。红皮肤印第安民间文学这一类类的情节,由斯库克拉夫特^④搜集,后来以非凡的趣味和感染力转达,虽然在龙格非洛^⑤的优秀作品《嘎依阿瓦特之歌》中,并不总是跟原文相近的。西风——米德瑞^⑥维斯,称作卡别依翁,风之父;东风,称作瓦朋;南风,称作沙翁达吉;北风,称作卡比波诺卡。但是还有不属于这种神秘的四个一组的强风,这就是玛纳包左——西北风,在神话中他是卡别依翁的非婚生子。猛烈的北风卡比波诺卡徒劳无益地把缓慢的鸟——矶鸟从温暖的、幸福的冬季隐蔽所中驱赶出来。怠惰的沙翁达吉恋慕金发暂时还没变为银白色的草原姑娘,可是他刚一吹她,草原的蒲公英就立刻消失了。^⑦人自然地把自己的视野分为四部分,前、后、左、右,因此,就把世界想像为四角形,风就是按照它的四角来分的。布林顿^⑧博士在其《新大陆神话》中鲜明地指出,在美洲的土著中,这些思想怎样产生了一个接一个的四个英雄弟兄的传奇,或神话祖先,或人类保护神的传奇,传奇中的这些人物一看就知是四种风的人格化。^⑨

① 耶特:《新西兰》,14页。——原注

② 埃俄罗斯(Aeolus):希腊神话中的风神,埃俄利亚岛的统治者。——译注

③ Virg. Aeneid, i. 56; 荷马:《奥德修纪》,x, i。——原注

④ 斯库克拉夫特(H. Schoolcraft, 1793~1864):美国地质学家和民族学家,美洲印第安人著名研究家。——译注

⑤ 龙格非洛(Longfellow, 1807—1882):北美诗人,《嘎依阿瓦特之歌》的作者。——译注

⑥ 斯库克拉夫特:《阿尔古克考察》, I, 200; 斯库克拉夫特:《印第安人》, III, 324页。

——原注

⑦ 布林顿(Dr. Brinton, 1837—1899):著名的美国语言学、民俗学家和民族学家。——译注

⑧ 布林顿:《新大陆神话》, 第3章。——原注



《吠陀》对玛卢得——暴风的颂歌，红皮肤的印第安故事讲述者是完全理解并能与之匹敌的。暴风使森林之王难于应付，使岩崖战栗；然后它又采取了新生儿的形象，采取了荷马史诗中赫耳墨斯的婴儿神话形象和玻璃阿斯^①从阿斯特赖厄斯和厄俄斯——星空之神和晨光之神的传奇般的诞生，出现在雅利安人的土地上。在一个德国、法国或英国的农民在自己的炉灶旁边回忆“野蛮猎人”的故事中，这一关于暴风雨的伟大的古代神话的意义几乎消失了。由于传说的单纯，“野蛮猎人”的猎狗名称“Wish”或“Wush”，保存于整个英格兰西部，多少年来，在乡民中，这两个名称恐怕已经失去了意义，尽管我们轻易就可以从它们之中辨认出“Woden”^②这古老而出名的名字，就是古代日耳曼语的“Wunsch”。但是，在这里，古代自然界的印迹是非常鲜明的。也像在古代那样，天神刮起暴风，驱赶满天乌云；同时，说故事人如同古代那样，平安地躲在自己小屋的暖墙里把“猛追暴风雨”本身描绘成传奇人物形象。^③

蒙昧人的诗人和哲学家们常常在关于雷鸟的神话中把雷或雷的成因拟人化。北美的传奇大量地讲述着这种奇异的创造。这是伟大的玛尼图的鸟，就像鸢是宙斯的鸟一样，它还常常就是伟大的玛尼图的化身。阿西诺波茵人不只是认为它存在，而且甚至断言曾看见过它，在遥远的北方，人们说它开天辟地。哥华岛的阿特人(Ahts)谈起巨大的鸟图图齐(Tootooch)来，说它栖息在又高又远的地方，它拍动翅膀天上就打雷，它的舌头是叉状闪电。从前，地上有四只这样的鸟，它们靠吃鲸为生，但是大神阔提特(Qqawteah)进入一条鲸的体内，诱使雷鸟一只接一只向鲸扑下来，大神就用爪抓住雷鸟，然后沉入海底，把雷鸟淹死。三只雷鸟就这样被消灭了，但是，最后那只展开了翅膀，逃到九霄云外，从此它就留在那里了。这个故事的意義，可是指雷暴雨主要是来自天空中四方的其中一方。在所有这类

① 玻璃阿斯(Broan)：希腊神话中的北风神，星空之神和黎明女神的儿子。他的形象是个凭两片巨翼飞翔的大力士。——译注

② Woden：即“沃坦”，南日耳曼人对奥丁的称呼。——译注

③ Grimm: *Deutsche Mythologie*. 1835. 126, 599, 894; 亨特:《英国西部民间传奇》, XIX; 巴林-古尔德:《狼人》, 101 页; 巴林-古尔德:《中世纪神话》, 13, 25, 236, 692 页; 蒙尼厄尔(Monnier):《民间传说》, 75, 741 页。——原注



神话之中,最奇异的或许就是在达科他人^①部族中流传的。他们说,雷是一只巨鸟,由此也就产生了它的神速。老鸟开始飞,而后无数年轻的鸟儿突然飞出并接连发出隆隆的响声,由此就发生了连续不断的轰隆声。印第安人说,一切灾难都是来自年轻的鸟儿,或阵雷,它们像品行不端的青年那样,不听从善良的劝告。老鸟,或老雷,善良和明智,不伤害任何人,连一点点损人的事也不做。在中美洲,提到鸟“沃克”,古拉康(他的名字译成欧洲语言意思就是暴风骤雨)的使者,古拉康即暴风雨、雷、电之神。在加勒比人、巴西人^②、哈尔维群岛的居民中,在克伦人、贝专纳人^③和巴苏陀人中,有关于扇动两翼或闪闪发光的雷鸟的传奇。显然,在这些传奇中,把关于从天空间、从鹭和鹰所在地下来的雷和电的概念简单地转移到神话领域中来了。^④

天神居住在天上,因此,除了鸟的形象,还有什么形象更能够充任他和他的使者呢?但是,要使大地能够在我们脚下动荡,就需要完全另一类人物,因而在不同的国家,坚硬的大地是由具有人或动物属性的各种不同的怪物承托住的。这些怪物偶尔把承托物漫不经心地、戏弄地或愤怒地摇动一下,以清楚地表明它们所承担的职能。

凡有地震的地方,就都可能有某种关于“大地支撑者”伟大神话的异文。例如,在波利尼西亚,汤加人说,玛乌依伸开肢体,大地平卧在他身上;当他试图采取一种较为舒适的姿势而翻转一下身体的时候,就发生了地震,因此,人们就斥骂并用木柵敲打大地,迫使他安静地呆着。另一个异文构成了我们已经提到过的有趣神话的一部分。在这个神话里,地下的火山和地震区是由于

① 达科他人(Dakotas):亦称苏人,北美印第安人的一支,属蒙古人种印第安类型。原崇拜太阳,现信基督教新教,但仍保留太阳舞仪式。——译注

② 巴西人(Brazilians):拉丁美洲民族之一,主要分布在巴西,属混血人种。由巴西土著——以瓜拉雅人为主的印第安人,与葡萄牙人、非洲黑人和欧洲移民长期混合而逐渐形成民族。操葡萄牙语,属印欧语系罗曼语族,有文字;部分说印第安语。信奉天主教,部分保持传统信仰残余。生产以农业为主。文化生活喜爱歌舞。——译注

③ 贝专纳人(Bechuana):亦称专纳人(Chuana),即茨瓦纳人(Tswana),亦称博茨瓦纳人(Botswana)。南部非洲民族之一,主要分布在博茨瓦纳南非德兰士瓦省和开普省,属尼格罗人种班图类型。系索托民族集团的西支。操茨瓦纳语的各种方言,属尼日尔-科尔多凡语系尼日尔-刚果语族。多保持传统信仰,崇拜自然力、祖先和图腾。——译注

④ Wied Max von: *Reise in Nord Amerika*, I, 446, 455, II, 152; 亚历山大·麦肯齐(Alexander Kachensie):《旅行记》;Le Jeune, 见 Rink: *Eskimoische Epen-tyr of Yagn*, 26; 斯库克拉夫特:《印第安部落》, II, 233; 斯库克拉夫特:《阿尔吉克考察》, II, 114—116 页; 佩特林:《北美印第安人》, 1841, II, 164 页。——原注



太阳落入夜去的地府而出现的。当老玛乌依的孙子小玛乌依出现在他的洞口旁时,他正躺在冥国包洛图的火旁。小玛乌依盗走了火,于是他们展开了斗争,但是,老玛乌依战败了,从此成为残废,躺下并睡在大地的下面。当他在梦中翻身的时候,大地就动摇起来。^①

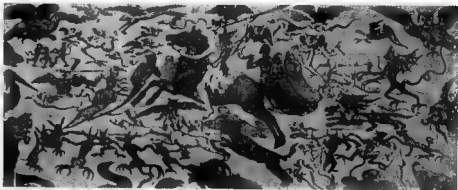


图 17 野蛮的狩猎

在苏拉威西岛,人们讲述着托着大地的戈格,他向树靠去,这就发生了地震。^②北美印第安人说,地震是由于托住世界的巨龟的运动而发生的。显然,这个巨龟不过是大地本身的神话描写,因此,这个故事只是用神话语言表现了大地动摇的事实。按照意义的鲜明性来说,这个故事只是处在比加勒比人故事较低的一个阶段。加勒比人在地震时说,大地妈妈在跳舞。^③在其他印第安部族中,这些思想的性质仍然很少改变。特拉斯卡兰人^④说,当托着大地的神累了,他为了休息暂时把自己的重负抛下的时候,地震就发生了。^⑤奇布查人说,他们的神齐伯查库姆把大地从一个肩换到另一个肩上的时候,大地就摇动了。^⑥

在亚洲文化中,这种神话的发展如此广泛。堪察加人讲述着地震神图

① 马林涅尔:《汤加群岛》,Ⅱ,120 页;法默:《汤加群岛》,135 页;Schirren: *Wander sagender Neuseeländer*, 1856, 35—37。——原注

② 《孟加拉亚细亚学会会刊》,Ⅱ,837 页。——原注

③ 缪尔:《梵语经文》,1858,61、122 页。——原注

④ 特拉斯卡兰人(Tlaskalans):古代墨西哥的部族之一,属于霍华特拉克集团。——译注

⑤ Brasseur: *Mexique*, t. I—IV, Paris, 1857—1859, III, 482。——原注

⑥ 波奇特(Pouchet):《种族之多数》,2 页。——原注

依尔,说他在大地下面乘橇游玩,当他的狗抖掉身上的雪或跳蚤的时候,于是就发生地震。^①克伦人的太阳英雄塔-依瓦,强迫师依-乌托住大地,当师依-乌活动的时候,就发生了地震。^②印度人的驮着世界的大象,蒙古喇嘛的背着世界的青蛙,伊斯兰教徒的安稳的牛,马尼教徒宇宙哲学的巨人肩衣:所有这些神物背着或顶着大地,他们伸伸懒腰,或翻翻身,就发生了地震。^③在欧洲神话中,有如下说道:斯堪的纳维亚的火魔,被铁链拴在地下山洞中,当垂临在他头上的蛇把毒汁滴在他身上的时候,他就痉挛一下;普罗米修斯在地下努力挣断自己的枷锁;德列伯库尔斯,大地摇动者,这个拉脱维亚人^④的波塞冬,他迫使大地在人们的脚下战栗。^⑤

上面引出的大量神话属于纯幻想神话,在这些神话中有时可以分出这样一些神话,这些神话不采取任何隐喻,而具有试图较严肃地解释的形式。日本人认为,地震是由于在地下游动的巨鲸造成的。他们的这种思想,大概是由于发现了具有这类地下怪物残余形态的骨骼化石而产生的。正如我们所知,西伯利亚人正是把在地下所发现的古象的骨骼和长齿妄加到某种住在洞穴中的巨大动物身上,由此就相信,当这些怪物在地下爬动的时候,大地就摇动起来。因此,在研究世界各地的与地震有关的神话时,都会发现,各传奇之间如此显著的相似是两种过程的结果:用神话语言来表达现象本身和力求用地下动物的真正活动来解释这种现象的极简单的理论。^⑥在这样考察关于天、地、日、月、星辰、风、雷、地震的神话式奇迹时,从真正确定的情况入手研究是可能的。只要天空或太阳之类的物体,是被人们用神话式的语言有意识地谈论,那么,关于它们的传说之意义,无疑可以解决;被归于这些物体的各种行为,也将成为一种自然而恰当的尺度。但是,当自然现象采取了非常拟人化的形式,与拟人化的神和英雄一致时,以及在后来的岁月里,当这些东西产生的最初意识消失,成了被忽略不定的虚构层层环绕的中

① Steller: *Reise von Kamtschatka nach Amerika*, 1793, 267. —原注

② 梅森:《克伦人》,见《孟加拉亚细亚学会会刊》,182页。——原注

③ 平克顿:《航海与旅行》,Ⅱ,369页。——原注

④ 拉脱维亚人(Latvians):自称拉特维什人(源于古族福里特加尔人 *Latgala*)。属欧罗巴人种白波罗的海类型。10世纪前后由拉脱维亚地区的拉特加尔人及靠近爱沙尼亚人(Syola)、泽姆加尔人(Zemgalians)和库尔什人(Kursh)结合而成。——译注

⑤ 《埃达》,58页;Grizner: *Deutsche Mythologie*, 1835, 777页。——原注

⑥ 青肯费尔:《日本史》,1727;见平克顿:《航海与旅行》,Ⅱ,648页。——原注



心,此时它们的意义就变得含混而多讹误,肯定再也不可企求其较早特征的一致性了。事实上,在自然神话已进入可称为英雄时期的阶段以后,过高地指望这种一致性,实是神话学家最有破坏性的错误之一。

在现在的研究中,我们几乎是只选取十分鲜明的原始状态的自然神话,并只是在某种程度上论述与这些神话密切相关的某些传奇,尽管其意义的原始鲜明性已经丧失了。要系统地讨论格林、格罗特、丕克斯·缪勒、库恩、西伦、考克斯、布雷阿尔、达丕特、凯利以及其他神话学家的观点,非我薄力所能完成。即使还未把可能会弄乱大纲形状的补充细节都一一填写,我还是把草拟的大纲有目的地搁置在此,尽管它的严谨性会招致非议。有许多诱人的线索,顺其追溯它们与远古的和遥远异国的神话的关系,能将它们的情节一个一个地全找出来。我的目的就是把原始社会的自然神话提到首位,以便在大规模地研究全世界自然神话的时候,它们清新而鲜明的神话思想能够作为基础。上面提出的证据和解释,虽然还不完善,却似乎支持这样一个有力的看法:将自然的实物用人的形状加以描摹,是历史发展的结果。在蒙昧部族中完全能够看到的产生这些神话虚构的智力状况,按照继承关系而传给文明世界中的野蛮的或半文明的部族,并在这些部族中发展,最终,越来越从具有现实性形式的宗教神话向幻想性的、虚饰性的以至人工创造的诗歌过渡。

第十章

神 话 (终)



哲学神话：神话转变为伪历史——地质学神话——关于奇迹的学说对神话的影响——磁山——关于猿和人之间的血统关系的神话——关于人——猿、关于长尾巴的人和关于林中人的神话的民族学意义——建基在谬误、曲解和夸张之上的神话：巨人、矮人和妖怪部落的人的故事——幻想性解释的神话——属于传奇式人物或历史性人物的神话——关于地方和人物名称的语源神话——关于部落、民族、国家等名称的名祖神话；它们的民族学意义——借助隐喻和思想的现实化而创作的实用性的神话——寓意——动物寓言——结论

把全部神话系统化和使之合乎一定规律的意图，虽然目前尚属轻率，为时过早，但是，逐一通晓神话的分支则是有可能的事情。在研究了自然神话的理论之后，在另一方面，观察人类的那种不是表现为抽象学说，而是具体表现在神话虚构中的粗略而幼稚的思想的闪光，对于我们也很有益。我们将在那许许多多对于亘古的人类观点史具有重要意义的传奇中找到结果。大约可以把它们分成下列几类：哲学神话，或解释性神话；以真实的解释为基础然而理解不正确的、夸张的或歪曲的神话；把设想的事件妄加到传奇人物或历史人物身上去的神话；以那种把幻想性的隐喻现实化为基础的神话；为推广道德的、社会的或政治的学说而创作或采用的神话。

人渴望知道眼前发生的每一事件的动因，渴望知道他所观察的事物的某种状态是这样而不是那样的原因。这种渴望不是高级文化的产物，而是在最低级文化阶段上业已表现出来的人的特征。在粗野的蒙昧人中，精神需要就已经出现了，为了满足这种需要，人们费去了除战争、操练、饮食、睡



眠之外的大部分时间。即使是在博托库多人或澳大利亚人中,他们每天的经验都带有科学思维的萌芽:他们学会了为获得某种结果而完成某种动作,学会了观察在另外情况下动作和某种结果的一贯性,学会了由结果再返回到引出这个结果的原因来作结论,以及用事实来证明自己的结论。有一天看到了鹿或袋鼠在松软的地上留下的足迹以后,又在另外一天发现了麋的足迹,于是由此就得出结论,这麋同一种动物留下的足迹,然后就顺着这个足迹去打死那个动物。由此可见,蒙昧人已经知道,他借助于根据过去事件的结果而得出的结论,把这些事件的历史还原了。但是,在认识的早期阶段上,在关于事件真相和对这种事件之幻想性的回忆的转述之间有极大的混同现象。即使在现代,下面这些无穷尽的故事还在全世界传播,这些故事冒充真实事件的记录,但是经过批判的研究表明,它们原来是从那些濫起某位富有求知欲的研究者所发明的事实中推断出的,且常常是完全错误的结论。

例如,一位作者在一部 80 年前写的著作中,把关于安达曼群岛居民的下列故事作为传到他手中的历史事实来转达:“在葡萄牙人发现了绕过好望角去印度的路线之后不久,他们的一只船在迄今一直没人居住的安达曼群岛附近失踪了,船上有几个莫桑比克的黑人。黑人留在岛上并住在那里,而白人则造了一只小船,乘它航渡到了缅甸的勃固。”显然,这段古怪的历史引起了许多读者的兴趣,但是只要一接触事实,就会发现它原来是哲学神话。这个神话产生得很容易,从“可能是”变成了“就是”。这些岛屿从达伽马航海迄今不仅不是没有人居住的,而且在他之前 600 年就已经有了关于此地有髡发的裸体黑人居民的记载。对那些为安达曼群岛上有黑人居民而迷惑的人来说,这类故事,类乎真实,但是它无疑为民族学家们所不齿。这些民族学家们熟知貌似黑人的巴布亚人的分布广度,实际上,这些巴布亚人无论哪种非洲黑人都不十分不同。^①

不久前,我自己就遇到了这类绝妙的神话。在伦敦附近的一个制砖厂,在红黏土中发现了一些古象骨骼化石,在这之后,周围很快就传播出了大约下列形式的故事:“不多几年之前,这里曾呆过一支乌姆维尔的游动马戏团,有一头象死了并被掩埋在地里。现在,这些学者先生们发现了

^① 汉密尔顿(Hamilton),见《亚细亚考察》II,344页;科尔布鲁克:《随笔集》,IV,385页;厄尔,见《东印度群岛记事》III,682页,IV,9页;Remigius,Nicolaus: *Daemonolatria*,1569;雷诺多特(Renaudot):《两个穆斯林旅行记》,1733,见平克顿:《雇海与旅行》,183页。——原注

它的骨骼,就想像为发现了太古象。”糟蹋这个巧妙的神话,就几乎像是严厉地指出:有一头活古象,无异于发了一笔横财,而这是乌姆维尔马戏团的财力也支付不起的。但是对于不考虑现存的和绝种的大象种类之间的细微差别的人们来说,这类故事如此令人满意地阐明了这些事实:在另一个时间和另一个地点,在类似情况下出现了类似的故事。在牛津,巴克兰^①也听到了同一个由于那里发现了骨骼化石而产生的乌姆维尔马戏团和死去的大象的故事。^②

这类虚构常常遇到,而化石物的发现也容易引起虚构。例如,在阿尔卑斯山发现的骨骼化石,就曾被认为是汉尼拔的大象。在阿尔卑斯山的蒙塞尼山口附近找到的牡蛎壳化石,使伏尔泰想到去罗马的巡礼者。在山巅和山坡上发现的同样的一些牡蛎,引起了基督神学家的推测,好像它们是被洪水的波涛带到那里去的。这种理论性解释在哲学精神上无可指摘,只有作进一步观察,才能证明它们的谬误。当推论被颠倒过来时,它们就开始对历史的良心产生灾难性的影响,被人们当作记载下来的事实来谈论。

因此,可以简略地谈到关于怪异现象的学说,它跟神话是有某种特殊关系的。对于蒙昧人来说,怪异的神话情节及他们的神和英雄的令人惊异的、超自然的行为,是原始意义的、一般意义的奇迹,也就是神奇的、令人惊异的现象,但是,他们不认为这些现象是崭新意义的奇迹,因为他们而言,“奇迹”这个词的意思,常常就是违反或取消公认的自然规律。“例外证明常规”,因而不管承认什么样的例外都意味着承认违背常规的常规,但是,要知道蒙昧人既不承认常规,也不承认例外。相反,欧洲人由教育养成了采用完全另一些证明方法的习惯,他们心平气和地反对蒙昧人所崇拜的旧传说,其简单根据就是这些传说讲述着完全不可能的事件。但是应用于传说之可靠性的可能性的普通标准,在文化发展中通过蒙昧的、野蛮的和文明的阶段而无限地改变了。在这种情况下,对于我们来说重要的是:这种在通常起着如此不可反驳之作用的舆论中的变化,却让整个广大的传奇类作品几乎毫无触动地保留了下来。经验的证据有时在关于善恶力量、圣徒和巫师之超自然干预的无法证明之宗教信仰面前后退了。这种奉时间为神圣的观点在中

^① 巴克兰(Buckland, 1782—1856):英国地质学家,他试图将《圣经》的天体演化同科学的结论相调和。——译注

^② 巴克兰:《博物学中的珍品》, II, 39页。——原注



世纪达到了顶点。其结果就是关于奇迹的宗教学说好僵变成了一座桥,神话就是沿着这座桥从低级文化过渡到高级文化。为蒙昧人的智力状态所固有的形成神话的原则,就用这方法保留了下来,以便在文明世界中也发生强有力的作用。欧洲人所轻蔑反对的那些神话情节,假如它们提到为蒙昧人所尊敬的神和英雄,那么就需要只增加细节方面的地方色彩,宣布它们是发生在某一超自然人物生活中的奇迹,而在它们后面又留下了它们在历史上先前的光荣地位。

从证明上述事实的无数例子中,我们取出属于地质神话类的两种故事。其中之一是大家都知道的关于圣帕特里克和蛇的传奇。安德鲁·布德^①博士在他对亨利八世统治时代的爱尔兰和爱尔兰人的记述中谈到这个传奇时说了下列的话:“当时在爱尔兰发生了令人惊异的现象,因为那里既没有饶舌的人,也没有有毒的爬行动物。在那里既没有见到阴毒险狠的人,也没有蛇,没有蟾蜍,没有蜥蜴以及任何类似的东西。而我看到了具有蛇和其他有毒的爬行动物的样子和形式的石头。那些地方的人民说,这些石头先前曾经是爬行动物,它们由于神的旨和圣帕特里克的祈祷而变成了石头。英国商人们从英格兰把土运到爱尔兰来,把它摆在他们的花园里,用它来消灭有毒的爬行动物并阻止它们的产生。”^②在分析这引文的时候,首先应该把来自外国神话以及不属于爱尔兰本身而属于地中海岛屿的那种东西分割开来。艾利安^③就已经有了关于克里特岛的故事,说这个岛的土消灭了有毒的爬行动物。^④显然,清除了其岛(克里特岛对面的列林群岛^⑤之一)上之蛇的圣高譚拉特是爱尔兰圣者的先驱。我们面前就有用蛇的化石来解释蜥蜴的化石之存在的哲学神话。人们认为这种现象是一种奇迹,并把它妄加到圣帕特里克身上,这样一来就赋予了这种神话以历史意义。

第二种神话在其中偶尔保存下来的历史和地理证据方面来看是重要

① 安德鲁·布德(A. Boorde, 16世纪):英国作家,关于古代迷信的著作原作者。——译注

② 安德鲁·布德:《知识引论》,133页。——原注

③ 艾利安(Aelian, 约170—约235):罗马作家,善讲希腊教师。精通希腊文——他的作品即用希腊文写成——被人称作“口似蜜”。——译注

④ Aelian: *De Natura animalium*, II, 8.——原注

⑤ 列林群岛(Lerina):法国在地中海岸边的岛屿。——译注



的。在意大利的波佐利^①——古代的普乔里的朱庇特-塞刺庇斯神殿的著名遗迹上,大理石柱从石屋内穿出一个孔,有一半露在外面。这证明,神殿所在的地方大概在某一个时候曾经半沉入海里若干英尺,后来又上升起来,重又成为陆地。令人惊异的是,历史对于这种令人信服的地理证据所指出的事件只字未提。直到最近一个时期,也不知道有任何文献曾经提到在2世纪和3世纪之间这一段时期有神殿。大家都知道,在这个时期,罗马皇帝装饰过它,而在16世纪,当时看到它,它已经是遗迹了。现在,乔开特^②指出,在显然大概是属于9世纪末的彼得和保罗的不足凭信的事迹中,有一个地方提到了神殿的沉没,并把这归之于圣保罗的奇迹。关于神殿有这样一段传说:保罗离开了墨西哥,乘船去迪迪默斯,在那儿呆了一夜。第二天,他又乘船去普泰欧利^③。由于保罗曾拯救过船长迪奥斯科勒斯的儿子,使之免于死,迪奥斯科勒斯同情保罗,把船驶往西西里岛的锡拉库萨,并停泊在那儿,他又陪同保罗去普泰欧利。普泰欧利有几个彼得的门徒,他们接待了保罗,并劝他留在他们那儿。由于凯撒下命令要处死保罗,他就听了劝告,在普泰欧利躲了一个星期。所有的小城邦长官都在那儿等着抓捕处死他。但是,船长也是无项,保罗穿上船长的衣服,说话很冒失,第一天就进普泰欧利城里去了。小城邦长官就把船长当作保罗,于是把他逮住,把他的头砍下送去给凯撒……保罗在普泰欧利听说迪奥斯科勒斯被砍了头,仰天长叹,说道:“噢,全能的天主啊,遵从您的训示,我游走四方,无论到哪里,您都与我同在,我们的主耶稣基督啊,请您罚这个城市,把那些信仰上帝听从他的教导的人全都拯救出来吧。”他对那些人说“跟我走”,和那些信仰上帝教导的人一起离开了普泰欧利,来到一个叫作巴依亚斯的地方,众人抬头一看,只见那座叫作普泰欧利的城市沉入海中达6英尺深,至今,成了海面下的一个遗迹……普泰欧利沉没之后逃出来的人,把这件事报告了罗马的凯撒。^④

① 波佐利(Pozzuoli):意大利南部城市,位于那不勒斯湾东北岸,东距那不勒斯15公里。

——译注

② 乔开特(Tuckey, 19世纪):英国地质学家。——译注

③ 普泰欧利(Puteoli, 又作 Puntiole):意大利坎帕尼亚古代城市,在那不勒斯西面。公元前520年由希腊人所建,公元4世纪末被罗马人控制,公元5世纪时被入侵的日耳曼人摧毁。

——译注

④ 《彼得和保罗的决议》,A. 沃克(Walker)译,见《尼西亚会议前文库》,卷16,257页;F. F. 乔开特,见《自然》,10月20日,1870年。见谢尔:《地质学原理》,30章;菲利浦(Phillip):《维苏威火山》,244页。——原注



流行神话的情节,通常是其产生的那个时代人们严肃信仰的信条,可以把它当作智力发展史的重要记录看待。关于哲理性或解释性神话的类型,我可以举一个阿拉伯故事为例,该故事初看上去是最荒唐的想像的结果,然而却可追溯到其科学的起源,这就是有吸力的山的故事。《阿拉伯之夜》一书中讲到这样一个故事:一阵逆风把一个人的船吹到了一片奇怪的海域,船上的钉子和其他铁器受到吸引,被一幢黑色的磁石山猛烈地曳过去,后来,铁器从船中飞出,向那座山飞去,最后,船被海浪拍打成碎片。这个情节,比收编在《一千零一夜》中的情节还要古老。在维尔德克的亨利十二的一首诗里提到,当厄尼斯特公爵和伙伴们把船驶入克莱伯尔米尔的时候,看见了那块叫作迈格尼斯(Magnes)的岩石,他们被吸曳到岩石下面,那儿有“许多船体构件”,有些桅杆像森林一样矗立着。^①转过来看看一些严肃的地理学家和旅行家的叙述,他们谈到了硬石山,其中,埃尔·卡兹维尼像他之前的塞拉皮翁一样,都相信在斯里兰卡还能见到不用金属钉拼钉的船只,这样造船,是为了防止磁石把行驶在海上航道的船只吸走。约翰·曼德维尔先生的著作中也有这种奇妙的观点:“在一个名为克鲁易斯(Cruis)的小岛上,有一些外面有铁钉或铁箍的船只,因为有金刚石般坚硬的岩石,因为在这海域中充满了它们,据说是这么奇异。假如一只船经过这里的边界,有铁钉或铁箍,它立刻就会撞毁。因为这类石头会把铁吸过来,于是船也就被吸到它那里,因为有铁,这船也就永远不能离开这个区域了。”^②现在,关于磁石山的说法,似乎不只是说南部海域有,而且还说北部海域也有。人们已经将这些概念与磁针的指向联系起来,正如托马斯·布罗恩所说:“此外又将原因归于针的指向,想像出是来自这些山和岩石的液流,邀请 Lilly 去北方。”^③我认为,根据这种证据,我们就有充分的余地推测:关于极地磁石山的假设,首先是用来解释指南针的作用;这种假设还产生了磁石山的故事,磁石山对过往船只上的铁器发生理所当然的影响,也自然会被人们想到。关于磁石山位于何处发生了争论:欧洲人口头上说磁针指向北方,他们自然就要求他们的磁石山在北半球高纬度地区;而另一方面,东方人自然认为这种奇异的岩石

① 莱恩:《一千零一夜》,卷1,217页;卷3,78页;豪尔(Hale):《〈一千零一夜〉评论》,104页;Heinrich von Voldeck: *Herzog Ernst's von Bayern Erhöhung*, 2^{de} ed. Rixner, Amberg, 1830, p. 65; 见卢德曼(Ludlow):《中世纪的民间史诗》,221页。——原注

② 约翰·曼德维尔(John Mandeville):《航海与旅行》。——原注

③ Sir Thomas Browne: *Vulgar Errors*, ii. 3. ——原注

位于南方,因为他们说磁针是指向南方的。有些民族尚未认识到地球有两个磁极,关于他们的磁学概念,可以从17世纪中国康熙皇帝时代的百科全书中,收集到下面这段离奇的论述:“我现在听欧洲人说,指南针转而指向北极,古人却说指向南方,这两种说法哪一种正确呢?因为二者都未说出任何道理,我无所适从。然而,古人的年代早于现今欧洲人,我越想越觉得,古人理解自然的作用过程,一切运动趋近北方时,就相应地衰亡死亡,因而很难相信,磁针的运动是来自北方。”

假定人同低级哺乳动物同源论只是科学的成果,那是极大的错误。即使在低级的文化水平上,人们也都醉心于思辨哲学,力图解释人跟猿的相似,并且得出了满足于他们精神需要的结论,我们应该把这种结论列入到哲学神话一类中去。在它们中间,那些本身体现了把猿提高到人的思想的故事,或多或少地接近了上个世纪科学的发展论,而跟另外一种理论相并列,恰恰相反,那种理论把猿猴的起源解释为人退化的结果。

在中美的神话中表露了这样一种思想:猿猴在某时曾是人的一种。^①在东南非,一位教士早就指出,土著们“认为,猿猴在古代曾经是男人和女人,因此在他们自己的语言中把它们称作初民”。祖鲁人迄今仍在讲述着关于一个变成了狒狒的部族阿玛芬的故事。阿玛芬人是一个懒惰的部族,不种地,宁愿靠别人生活,并且说:“假如开始吃种地人储存的东西,我们就将过不劳动的生活。”整个部族都按照首领发自土吉屋内的召唤集合起来,准备好食物之后,就出发往荒野里去。全部族人都把已经对他们没用的锄柄背在背上,这锄柄就长在身上成了尾巴。他们的身体长满了兽毛,前额倾斜,于是他们就变成了狒狒,它们至今仍被叫作“土吉人”。^②金斯雷(Kingsley)先生的关于伟大而著名的多亚赛奥里克(Doasyoulikes)民族由于自然淘汰而退化为大猩猩的故事,是关于这些蒙昧神话的文明变体。

或者猿猴可能被认为是土著变的。南美的姆博科比部族中就有这种说法。在发生森林大火时,男人和女人都爬到树上,以躲避大火灾,但是火焰把他们的脸烤焦了,于是他们就成了猿猴。^③在较文明的部族中间,这些虚构

① Brasseur: *Popolo Vub. Le livre sacré et les mythes héroïques et historiques des Quichés*, Bruxelles 1861, I, 320.——原注

② Santos Dos: *Ethiopia Oriental*; 卡拉维:《祖鲁人的谚语》, I, 177 页; 伯顿:《东非的第一步》, 1856, 274 页; Waits: *Anthropologie der Naturvölker*, II, 178.——原注

③ D'Orbigny: *L'homme américain*, II, 102.——原注



也出现在伊斯兰教徒们的神态活现的传奇中,其中有一个是说:“在一座犹太人的城旁有一条河流过,河里充满了鱼,但是这些狡猾的动物知道了市民的习惯以后,就在礼拜六(犹太教的安息日)大胆地游到水面上来,在平日就小心地隐蔽起来。最后,犹太渔人大受其诱惑,在礼拜六也去捕鱼;但是,他们为不多的几次丰收而付出了很大的牺牲,因为他们破坏了安息日的教规而受到了变为猿猴的惩罚。后来,所罗门经过獼谷的时候,在耶路撒冷和玛列勃^①之间,从他们的后裔猴子的口头上知道了这个奇异的故事,这些猴子像人一样住房穿衣。”^②在古典时代,朱庇特以同样的方式惩罚了背信弃义的教徒们。他割去了他们那只是用来为虚伪的赌咒发誓的舌头,允许他们只能用奇异的啼声来哀悼自己的命运,使他们变成了直立的类似人的猿猴,同时既像人又不像人,它们在某个时候曾经是人:

In deforme viros animal mutavit, ut idem
Dissimiles homini possent similesque videri.^③

在从退化向发展过渡时,我们看到了关于人类部族从猿猴起源的传奇,被用来特别解释某些部族和民族。这些部族和民族被邻邦蔑视为低级的和类似野兽的,这些低级部族也知道这种羞辱自己的解释。因此,在南印度,马拉瓦尔匪帮的土著特征,就成了他们被推测起源于拉玛人獼的根据。人们也把同样的系谱妄加给很少文化的加特库里人,实际上,这些矮个子、黑皮肤、低前额和头发鬈曲的部族本身也不怀疑这一点。拉其普坦人(Rajputana)中的耆特瓦人(Jaitwas),一个在政治上列作拉其普特人^④的部族,可是追溯起来,他们是猴神哈努曼(Hanuman)的后裔,并且一直坚信,并宣称他们的大王一直具有像尾巴一样的长脊骨。这一传说可能具有实际的民族学

① 玛列勃(Mareb):巴勒斯坦的一个地区,靠近耶路撒冷。——译注

② Weil: *Biblische Legenden der Muselmänner*, 267; 莱恩:《一千零一夜》,Ⅱ,350页;伯顿:《麦地那和麦加》,Ⅱ,343页。——原注

③ Ovid: *Metam.*, I; Welcker: *Griechische Götterlehre*, vol. iii, p. 108. ——原注

④ 拉其普特人(Rajputs):印度北部的一个民族,自称是刹帝利(Kshatriya)的后裔。

——译注

的意义,说明普特瓦人是非雅利安族。^①在马来半岛,在尚武好斗而文明的马来人蔑视为低等动物的蒙昧部族中,保留着关于他们来自成对的“白猿”的传说。这种白猿把自己的幼仔抚育过一个时期之后,就把它们送到旷野去,在那里它们达到完善的程度,于是它们自己及其后代就变成了人;但是,它们中间又回到山上去的那些就仍然照旧是猿猴。^②有一个佛教传奇讲述的是西藏地区的扁鼻子、笨身体的部族来自两种非凡的猿猴,它们为了在当地定居而变成了人。他们学会了种地,他们种的玉米成熟就吃了,于是尾巴和毛发从他们身上消失,他们开始说话,变成了人,用树叶当衣服穿。在这些传说中,认为猿猴发展成为人是要经过若干代的过程才完成的;而在黑人中,每一个个别的人通过轮回就能得到这个结果。弗罗贝尔说,美国的黑人奴隶相信,他们在来世就能成为自由的白人。这是不值得奇怪的,因为同样的信仰在他们西非的同种人中间有力地传播着。^③弗罗贝尔又引用了另一个故事,这个故事如果还不十分真实的话,也算是一种关于进化和退化的学说,对一个佛教哲学家来说几乎完全足够了。他说:“我遇到一个德国人,他告诉我说,黑人相信他们会被打入地狱变成猴子。假如在这种情况下他们行为良好,他们就能恢复成一个黑人,他们最终也可能得福,变成白人,变成身生双翼,等等。”

为了理解这些故事(其中有些值得注意的民族学线索),需要把当代动物学的科学成果弃置一旁而回到较简单的知识状态的观点上去。关于人类退化发展的神话,跟蒙博托^④勋爵的臆想比有较大的共同性,跟赫胥黎(Huxley)的解剖论据相比则很不相同。另一方面,文明人把当代自然科学家感到简直可笑的那些人类特性自由地妄加到猴子身上。大家都知道关于黑人的故事,这个故事肯定猴子们实际上能够说话,但是它们明智地沉默着,为的是让人们不去强迫它们劳动。但是人们却很少知道,这个故事是为西非、马达加斯加、南美等各遥远地区中真诚信仰的对象服务的,在这些地区

① 坎贝尔,见《亚细亚学会期刊·孟加拉》,1866;莱瑟姆:《描述伦理学》,卷2,456页;托德(Tod):《拉贾斯坦(Rajasthan)年鉴》,卷1,114页。——原注

② 《民族学会通报》(伦敦),Ⅲ,73页;《西印度群岛记事》Ⅱ,271页。——原注

③ 弗罗贝尔:《中美洲》,220页;见包耶:《几内亚》,见平克顿,卷16,401页。关于人类的猿猴血统的其他传说,见法勒:《语言论》,45页。——原注

④ 蒙博托(Lord Monbodo, 1714—1799):苏格兰哲学家,《语言的起源和发展》和《古代形而上学》的作者。——译注

中繁殖着各种不同种类的猴子。^①同时,另一种人类的故事极为流行,这个故事中说,有大量的猴子,好像大猩猩和猩猩一样,盗走妇女并把她们带到自己的森林里去,就像现代的阿帕什人和科曼切人把墨西哥北方的妇女拐到自己的草原上一样。^②

另一方面,流行观念如此地贬低了人,而又那样地提高了猴。大家知道,水手和移民们把蒙昧人看作是愚蠢的、像猿猴一样的动物,而某些人类学家则力图确定,英国人和黑人之间的微乎其微的智力差别跟黑人大猩猩之间的巨大区别几乎相等。这样一来,我们就不难明白,在某些人的眼中,蒙昧人简直变成纯粹的猴子,那些人猎捕他们就像猎捕野兽一样,在森林里从他们的语言中也只是听到一种毫无意义的猿啼声和吠叫声,这声音完全不能说明实际的文化,而这种文化在最原始的部族中间总是在最为熟悉的情况下表现出来。有个梵文传说十分有名,它讲到有些猿猴在哈努曼王国的军队中作战,它其实是关于当地土著居民的故事,这些土著被雅利安人入侵者赶到了山地和丛林中,我们知道,他们的后裔就是比尔人、科尔人、松瑟尔人,以及其他类似的部落,在印度,他们还被说成是“猴人族”。在印度,关于蒙昧人和猴子最完备的身份证明之一,就是下述关于“丛林人”的描述:“丛林人是猴类的一种,其面部非常像人,没有尾巴,直立行走。其皮肤或身体是黑色的,微微覆盖着毛。”这种描述实际上不是讲的猿猴,而是当地黑皮肤的非雅利安血统的土著,印度无以数计的方言,显然也包括这种人的在内,据说,“还可以加上班马努斯(丛林野人)的土话”。

在印度阿尔希彼拉格诸岛上,热带森林里栖居着高等猿猴和低等蒙昧人,在半开化的居民看来,这两类近乎混血者乱成一团。^③在希特帕德有一个出名的印度寓言,这个寓言用来警告蠢笨的模仿者,它讲的是一只猿猴模仿木匠,当它拔楔子的时候,被木头上的裂缝夹住。这个寓言,在苏门答腊已被作为一个真实的故事讲述,但讲的是岛上的土著蒙昧人了。马来人通常把定居的粗野的森林居民称作大猩猩,也就是“森林人”。但我在加里曼

① 平克顿:《航海与旅行》,XVI,440页;Waltz: *Anthropologie der Naturvölker*, III, 178; *Cato De re rustica*, 127; Dobrizhoffer: *Historia de Abiponibus*, 1784, I, 288; A. Bontian: *Der Mensch in der Geschichte*, B-de 1-3, Leipzig 1860, II, 44; 波奇特:《种族之差别》,22页。——原注

② 福博托:《语言的起源和发展》,第2版,277页;杜·夏卢:《赤道附近的非洲》,1861,61页;圣约翰:《远东的林中生栖》,I, 17页,II, 239页。——原注

③ 马斯登:《苏门答腊》,41页。——原注

丹岛,这个术语被用在猴子米亚斯身上,我们从那里学会了把这种动物称作大猩猩。马来人自己在同一个地区把这个名称授予了蒙昧人和猴子。^①“森林之人”这个术语则流传得比印度和马来亚的范围要远得多。泰国人的“克宏帕”(森林之人)这个词的意思就是猿猴,^②而巴西人的“卡乌依阿利”或“森林人”这个词则指的是蒙昧部族之一。^③“Bosjesman”的名字,英国人读起来就像它是某些外国土字一样,发音有偏而错误,这个词的荷兰发音与“Bushman”(布须曼)完全相同,意思是“森林或灌木丛之人”。^④在我们英语中,“homo silvaticus”或“森林人”已经变成“salvage man”(解救的人)或蒙昧人。欧洲人关于新大陆土著部落的观点,可以根据下列事实来判断。在1537年,罗马教皇保罗三世曾被迫正式宣布:美洲印第安人实际上是人。根据这一事实,可以判断欧洲人对新世界的土著部族的看法。因此,南美洲流传的人猿故事,原因有点儿奇怪,当地讲到的塞尔克萨日(蒙昧人),是丛林中身上长毛的野人,据说他们住在树上,有时会劫掠妇女,这种说法,有些模糊。^⑤

在弗兰西斯科·卡斯特尔诺^⑥的考察报告中提到的葡萄牙手抄本里有最完整的玄虚之说。这个手抄本十分严肃地传达着下列关于被称作库雅达的部族的故事:“这个人多的部族居住在亚马孙河支流茹鲁阿河(Rio Juruá)的东边,在桑-照安诺河和桑-托米河附近,有时又移到茹鲁阿河和阿利诺斯河(Arinos)的汇合处。特殊的是,这个部族的印第安人通常像四脚动物那样,用手支在地上行走。他们个子矮,他们的腿、手臂和足都长着毛发。他们极为凶暴,以牙作武器。他们睡在地上或树枝上,不耕种田地,没有任

① 洛克哈特(Lockhart):《中国的土著居民》, I, 246页, III, 490页; 霍克尔(Tickel), 见《孟加拉亚细亚学会会刊》, I, 350页, IV, 186页。——原注

② A. Bastian: *Die Völker des Ostlichen Asien*, Studien und Reisen, B-de I—6, Leipzig 1866—1871, I, 123, III, 435。——原注

③ Martinus Carl: *Beiträge zur Ethnographie und Sprachkunde Amerikas, namentlich Brasiliens*, 1867, I, 425, 471。——原注

④ 柯里勃以及他后来的其他人由住宅转成了“Bosjesman”这个词; 这个住宅类似巢穴, 人们把它建造在灌木丛里。但是, 这个最新的解释有点牵强。——原注

⑤ 洪堡德著普兰德, 卷5, 81页; 索西:《巴西》, 卷1, 30页; 贝特(Bate):《亚马孙》(Amazonas), 卷1, 73页; 卷2, 204页。——原注

⑥ 弗兰西斯科·卡斯特尔诺(Francisco Castelnau, 1812—1880): 法国自然科学家和旅行家, 南美考察团的领导者。——译注

何工业,只是吃果实、野生的根和鱼。”^①按照全部特征来看,这个故事的作者一点也不知道库雅达或“柯雅达”是大黑猿的名称,他所描写的实际上不是印第安部族,而是猿猴的样子。

各种不同的动因能够产生另外一类怪诞的传奇,描述着像动物一样带尾巴的人类部族。对于那些同时相信猿猴是一种蒙昧人,而蒙昧人是一种猿猴的那些人来说,带尾巴的人是有双重定义的生物。因此,猩猩作为半人半兽,常常出现在大众的信仰之中,同时,甚至在论述自然史的老式著作里,它也被当作类似人的猿猴,当作证据模型来描绘。在东非,人们想像出长着长尾巴的人组成的部落,这种人也是猴脸。而在南美,科阿塔-塔普雅(人猴),也自然被描述为带尾巴的人了。欧洲的旅行家们企图对他们在非洲和东方听来的关于带尾巴的人的故事给予一种合理的解释。例如,克拉普甫博士指出了瓦坎巴部族^②悬挂在后面腰带上的一片皮子,并在这个基础上指明:“不值得惊奇,人们说非洲内部好像有长尾巴的人。”另外一些作家指出了悬挂的席子,或围裙,苍蝇拍,或人造尾巴,被带着作为装饰,使得带着这些东西的人远看像是长尾巴人。^③

但是,很明显,这些无意义的神话具有实际的民族学的意义,而且在任何情况下,较之简单、拙劣的谬误都是深刻的。民族学家在任何一个地方遇到关于长尾巴的人的故事,都应该查找居住在统治居民附近或其中的某种受轻视的土著部落,某些被压迫者或异教徒,被统治居民看作动物一样,并按照动物的样子给他们加上了尾巴。虽然土著部落米阿乌-特塞或“土地之子”有时到广东去经商,中国人至今坚信这些像猴子的人长着短尾巴。^④半开化的马来人把较愚昧的森林部落描写成为长着尾巴的人。^⑤非洲的伊斯兰

① Castelnau: *Expédition dans l'Asie du Sud*, I—VI, 1850—1861, 目, 118; 德曼 Grehmann: *Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen*, I, 414, 563, 633。——原注

② 瓦坎巴部族(Wakamba); 居住于东非肯尼亚高原, 属图图族系统。——译注

③ 克拉普甫:《东非旅行、考察、传教工作十八年》, 1860, 142 页; 贝克:《阿伯特·尼安扎》, I, 83 页; 圣约翰:《远东的林中生话》, I, 51, 405 页, 等等。——译注

④ 洛克哈特:《中国的土著居民》, I, 181 页。——原注

⑤ 《东印度群岛记事》, II, 358 页, IV, 374; 卡梅伦:《印度》, 120 页; 马斯登:《苏门答腊》, 7 页。——原注

民族讲述着关于居住在大陆内部的尼扬-南人^①的同样的故事^②。谈到居住在比利牛斯山脉(Pyrénées[法]Pirineos[西班牙])附近的卡戈特人,人们说他们生来就长着尾巴。在西班牙,中世纪的迷信残存至今,这种迷信认为犹太人有尾巴,像魔鬼一样。^③在英国,这种概念变成了神学的帮凶,它被用来审判攻击圣奥古斯丁和坎特伯雷的圣托马斯的那些微贱小民。霍恩·图克从热心而有点口恶的改革者毕肖普·巴尔(Bishop Bale)那里引用了这些话:“埃赛拜(Essey)的约翰·卡普格拉夫(Capgrave)和亚历山大(Alexander)说,由于把鱼尾抛在了奥古斯丁,多赛特·希厄(Dorset Shyre)每个人后面都有尾巴。但是波里多勒斯(Polydorus)把它应用到罗奇斯特(Rochester)旁的斯特洛德(Stroud)的肯墨什(Kentish)人身上,以剪掉托马斯·贝开特(Thomas Becket)的马的尾巴。由于他们写的关于谎言的传奇,英国在其他地方就有了一个关于尾巴的永久的丑名。但是,他们不能很好地说明那里的真实情况……一个英国人现在不偏在另外一个地方劳动,英国人作为困难的进军或任何另一种坦率的占领,在其范围内都是最为傲慢无礼地横冲直撞,以至所有的英国人都有尾巴。”^④这个故事终于陷入郡与郡之间的片面诋毁的陈腐老调之中,德文郡(Devonshire)相信康瓦尔郡人(Cornishman)至少直到不多年以前还长着尾巴。^⑤

在蒙昧部族中保留下来的那种关于在最古或原始状态中的人曾长有尾巴的传说是富有趣味的。在斐济群岛有关于在大洪水中灭亡的长着狗尾巴的人类部族的传奇,而塔斯马尼亚人说,人最初有尾巴,而且膝盖也不能弯曲。1600年左右,一位葡萄牙作家报道了巴西土著的下列习俗。每一次结婚之后,新郎或新娘的父亲就用锐利的燧石切断一根木棒,他设想用这种仪式切掉将来的孙子的尾巴,因此,他们就不长尾巴了。^⑥不难设想,带尾巴怪胎的偶然出

① 尼扬-南人(Niam-Nam):其黑人部落的邻居黑塞人(居住在白尼黑河畔)为其嗜食人肉的恶习而给予的名称。——译注

② 戴理重:《迦太基》,230页。沃斯托克(Bostock)和里雷(Riley)的《福林尼》(波恩版),卷2,134页,注释。——原注

③ Francisque-Michel: *Races Maudites*, vol. i. p. 17; Argot, p. 349; Fernan Caballero: *La Gaviota* vol. p. 59. ——原注

④ 霍恩·图克:《普雷(Purley)的娱乐》,卷1,397页。——原注

⑤ 巴林-古尔:《中世纪神话》,137页。——原注

⑥ 威廉斯:《斐济》,I, 252页;潘切斯(Punches):《珀切斯——他的人生历程或世界性交往和一生奉行的宗教信仰》,1613, IV, 1290; Laet, de: *Nous Orbis*, 543. ——原注



现跟关于长尾巴的人的这些故事的发生有关。^①

直到近期,人类学还把关于怪异的人类部族之特点按其事实加以分类:那些部族有过高的,有太小的,独眼的,独脚的,无头的或没嘴的。古代的地理学家和自然科学家的著作中有许多对这些怪人的描写。像西班牙塞维尔的伊西道尔^②和罗杰·培根^③这样一些作家,把它们搜集了起来,并且促进了它们在中世纪的广泛传播,而在民间迷信中也一直保留到现在。只是在19世纪初左右,当时曾经如此地研究现实世界,以至在现实世界中没有为所有的妖怪留下地盘,科学把它们顺利地赶到了神话世界中去。因为我们只要说说居住在这一令人惊异的半人动物园的主要的两类就行了,那么,看看其余的,并在其中探求一下对神话虚构源泉的暗示,将不是无益的。^④

在洛林、尼尔森和哈努斯克^⑤所提供的论证之后,不能更多地怀疑关于巨人和矮人的某些神话,关于实际存在的土著部族或敌对部族有关系。不管怎样难于分析欧洲民间故事中矮人的混合本质,和判断它们有几分是地神,或空中精灵,或类似的自然的属怪,以及它们有几分是神话形象中的人,但是不能不承认,在某些这样的神话中,有关于那些善的或恶的土著及其独有的语言、宗教和衣着的后来附加的成分。在欧洲的民间文学中,巨人作为石器时代的野人而出现,它畏避得胜的人的部落,厌恶他们的农业和教堂的钟声。野民族畏惧侵入他们国土的开化者之事,在巨人之女的故事中绘声绘色。这位女儿发现农夫犁巨人的田地,于用围裙把农夫带回家中,还把犁、牛和农夫的所有东西一起带来,向巨人开玩笑。但是她母亲命令她把这些东西带回原壤,她说,这些人会使匈奴人(Huns)害大病。巨人部落有匈奴这样的历史名称这个事实是很有意义的。斯拉夫人或许还未忘记,他们传说中所讲的得沃夫(dwarf,矮子),是古代普鲁士人在当地发现的土著的后裔。无疑,古老的斯堪的纳维亚人还在描绘着古代的、易于患病的拉普人。拉普人一度遍布北欧各地。北欧传说讲起矮人得沃夫来,说他们

① 《亚细亚考察》,Ⅲ,149页;《民智学会学术论文集》,I,454页;《东印度群岛记事》,Ⅲ,261页;Klemm: *Cultur-Geschichte der Menschheit*, B-de I-X, 1843—1852页,Ⅱ,246,316页;哥伦布:《哥伦布书信集》,哈克路特学会,11页(古巴),等等。——原注

② 伊西道尔(Isidore, 560—636):西班牙主教和神学家,留下一些世俗性主题的作品。——译注

③ 罗杰·培根(Roger Bacon, 1214—1294):英国中世纪的僧侣、学者。——译注

④ Calovius: *De Thaumazanthropologia*, Bostock, 1685, 198。——原注

⑤ 哈努斯克:德国民俗学家,《斯拉夫神话》的作者。——译注

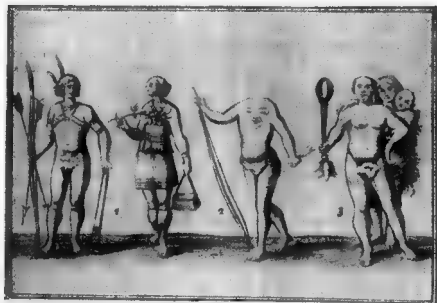


图 18 在关于拉非陀之绘画中的南美的阿才发雷

是矮小而丑陋,身穿驯鹿皮的长袍,头戴花花绿绿的帽子,狡诈而怯懦,羞于与友善的斯基的纳维亚人交往,住在洞穴或像土堆一样的拉普兰(Lapland)的盖姆(gamm)里,只用以石头或骨头为箭头的弓箭,还因他们那魔法的虚幻力而受到征服者的怨恨。伊斯兰的传奇讲述着戈格和玛戈格^①的民族,他们身材极为矮小,但却长着一对如象耳般的大耳朵。他们人数非常多,并使世界荒芜。他们住在东方,以高山和波斯隔离,中间只有一条通路。当跟他们相邻的民族知道了亚历山大大帝的功绩时,这些民族就给他纳贡,因为他给他们建立了一道铜墙铁壁,以保护他们使之免受戈格和玛戈格的侵犯。^②谁不知道在这一神话中所描写的是亚洲的鞑靼人? 尼尔森教授力求用对他们实际身材高矮的简单夸张来一般地解释传奇中部族身材的高大与矮小。必须承认,有时这是符合实际情况的。欧洲目击者关于自己只能达到其臆想的巴塔哥尼亚人的巨大身材的故事,一下子就足以确定这一事实;关于巨人

① 戈格和玛戈格(Cog and Magog):是背叛天国的皇帝及其人民。——译注

② 《可兰经》,XVIII,92页。——原注



的神话能够借助身材天然巨大畸人的形象而产生。^①这同样也可以说明关于矮人的传奇。古代的一位旅行家克里维谈起里奥德拉普拉塔的小矮人来，说他们“并不像被描述的那样十分矮小”。

但是这一类关于矮人和巨人的神话，本身能够预先警告我们，要提防过分广泛地传播某种局部性的解释，尽管它在某些方面是正确的。有足够的证据证明，关于巨人的传奇有时是阐明巨大骨化石之存在的哲学神话。举一个这种联系的独一无二的例子：在普利茅斯发掘到某些硕大的腓骨和牙齿，被人认为是巨人高格迈高格身上之物，据说，这个巨人在古时候在那儿与柯里纽斯打了最后一仗，柯里纽斯是与康沃尔齐名的英雄。至于说到矮人，关于他们的故事，被出奇地与那些已消亡民族经久不朽的纪念碑——壙在地下和地上的史前遗迹，联系了起来。因壙，在美国，一批只有两三英尺长的、粗糙的石器，被人与葬于其中的矮人的观念联系起来。在法国布列塔尼(Brittany)，石壙状墓标是建造它的矮人的住所和宝藏，同样在印度，关于这类史前墓地的常见的传奇，是它们为矮人的房子，是古代矮人的住所，它们在这里壙作为史前部落的代表者而再现的。^②然而，一位中世纪的旅行者讲到契丹(Cathay)的多毛的像人一样的动物，其意思显然很不相同。这种动物只有一只胳膊肘那么高，走路时膝盖不弯曲。一位阿拉伯的地理学家，描述了印度洋上一个岛上的人，这种人有四指高，裸露全身，脸上有红色长茸毛，它们会爬树，见人就躲避。如果有人可能怀疑这种矮人的真实性，那么他的怀疑会由马可·波罗的叙述而得到解答。当时，在印度，猴子被定期涂抹香料，当作矮人到处展览，放在大盒子里卖。^③关于巨人和矮人的故事是由许多各类事实产生的，它们是以同一个传奇作基础的，有时又或许以某些神话因素作基础，这就使神话的解释者感到困难重重。以完全可信的样子对一些奇怪部壙所作的描述，当人们不知道事情本来面目时，也许会用新奇而

① Pikler und Somlo: *Der Ursprung des Totemismus*, 1900, XI, 314; Blumenbach: *De Generis Humani Varietate*, 1775; 菲茨罗伊(Fitzroy)和金(King): (H. M. S. 阿德文特福比格航海考察记(1826—1836)), I; Waitz: *Anthropologie der Naturvölker*, III, 488. ——原注

② 斯奈尔:《纽约土著纪念碑》，68页；龙格(Long):《死亡》，卷I, 62, 275页；Hervart de Villemarqué: *Chants Populaires de la Bretagne*, p. liv., 35；梅都斯·泰勒(Meadows Taylor), 见《伦理学学会会刊》，卷I, 157页。——原注

③ *Gul. de Rubruquis in Pinkerton*, vol. vii, p. 69；莱恩:《一千零一夜》，卷3, 81, 91页，见24, 52, 97；豪尔, 63页；马可·波罗(Marco Polo), 第3册, 第12章。——原注



过高的意义来理解它们。下面,列举一些这种解释,其中有些例子引自遥远的地区,以便说明这种方法不足以令人太相信。“无鼻子”这个术语极易引起误解,然而,用它来说哪个部落的人鼻子扁平,是够恰当的。图德拉的本雅明拉比(拉比,犹太教教士)在12世纪就用这个术语描述西伯利亚和东南欧的突厥人:“他们没有鼻子,但是通过两个小孔呼吸。”^①还有,在蒙昧人流行的装饰方法中,有一种就是用重物或线团把耳朵扯成极大的形状,因而这些人就被说成两耳垂肩了,这种说法在口头上相当真实。然而,不加解释的话,有些描述简直无法理解,而不是那些关于一个真正的蒙昧人,其耳饰把耳朵曳成了下垂的肉环,而是这样一些说法:皮尼人^②或印第安人语言中有句话是“耳朵当斗篷”;或者西非的矮人,据说他们用一只耳朵作床垫,一只作被褥,躺下睡觉就这样用。这种故事最过头的说法之一,如西蒙所说,在加利福尼亚,事实上,俄勒冈这块区域,取名于一个西班牙语词“Orejones”,意为“大耳朵”,它是用来描述当地人通行的用装饰物把耳朵扯大了这种事的。^③即使是纯粹比喻性的描述,只要带有文学意味,也会变成流行语,如同说马有头,尾巴也在头上的故事一样。我曾听一个法国耶稣教徒讲,“gorgeo negro”(黑嗓子)这个短语,是天主教徒用来描述胡格诺派^④教徒所用的,它被文饰得过了头,以至有人强迫异教的小孩张开嘴,要看看他的喉咙是不是通常的颜色。开化民族对蒙昧部落所作的描述,其中有許多短语,显然通常只满足于文饰的需要,变成了最野蛮的妖怪传说故事。因此,缅甸人把未开化的克伦人说成是“狗人”;^⑤马可·波羅则把安达曼群岛的土著,描述为残忍、蒙昧的食人者,头如狗头一样。^⑥艾利安说,印度的狗头人,其表部就说明了他们蒙昧民族。他说,齐诺克伐里(Kynokephali)是因其身体外形而得

① 图德拉(Tudela)的本雅明(Benjamin):《旅行日记》,雅舍尔(Asher)翻译出版,83;图林尼, vii. 2. 见麦克斯·缪勒,见彭森(Bunsen):《一般哲学史》,卷1, 346. 358页。——原注

② 皮尼人(Pini):澳洲的一个民族。——译注

③ 图林尼:6, 27;米拉, 3, 6; Bastian: *Oestl. Asien*, vol. i. p. 120; vol. ii. p. 93; 圣约翰, 卷2, 117页; 马斯登, 53页; 莱恩:《一千零一夜》, 卷3, 92, 305页; 彼特里克(Petherick):《埃及等》, 367页; 伯顿:《中非》, 卷1, 235页; 彼得罗·西蒙(Pedro Simon):《印度南方人》, 7页。——原注

④ 胡格诺派(Huguenots):亦译预格诺派。16—17世纪法国基督教新教徒形成的派别,多属加尔文宗,也有少数属路德宗和其他独立宗派。主要成员为反对国王专制、企图夺取天主教会地产的新封建上层大贵族和地方中、小贵族,以及力求保存城市自由的市民阶级和手工业者。——译注

⑤ Bastian: *Oestl. Asien*, vol. i. p. 133。——原注

⑥ 马可·波羅,第3册,第18章。——原注



名的,但他们毕竟是人类,他们穿兽皮;他们正直,不伤害人;他们不会说话,只会吼叫,但能懂印度人的话;他们以狩猎为生,疾行如飞,不用火烧烤猎物,只是攥成碎块用太阳晒干;他们也养山羊、绵羊,喝羊奶。这位自然主义者最后总结说,他提到的这一切在无理性的动物中也适用,因为他们没有清晰独特的人类语言。^①他这个最后的提法,很好地说明了那种认为野蛮人没有语言,“不会说话”,“没有舌头”,甚至没有嘴的陈腐观念。^②另一种非常著名的怪人,是普利尼说的布伦米人(Blemmy),据说这种人没有头,相应的,他们的嘴和眼睛长在胸膛上。高于普里斯特·约翰(Prestor John)在亚洲统治的生物之上者,是远在南美洲森林中分布广泛的生物,对我们的中世纪祖先来说,它们是真正的食人者,奥赛罗把它们配成一双双一对对:

这种人,食人肉,
肩膀下面长出头。

然而,假如我们在词典中查“Acephali”这个词,我们可能找不出真正的无头妖怪,只不过是异教的人们被这样说罢了,因为不知道他们最初的头领或缔造者。当没有国王的土库曼人(Turkmens, Turkomans)说他们自己“我们是一个无头的民族”时,比喻是非常明了自然的。^③还有,穆斯林的传说,把锡克教徒害害那教徒说成是就像一个人被劈成两半,只有一只胳膊、一条腿和一只眼。也许正是这样,祖鲁人产生了半边人部落的概念。在他们的一个故事中讲道:有个半边人在山洞里发现了一个少女,以为她是两个人,但等他继续观看,不禁承认:“真是稀奇事,她竟有两条腿!”这种奇特想像,与描述一个蒙昧人只是“半个人”的简单比喻相吻合,维尔吉尔就是这么描述凶

① Aelian, iv. 46; Pliny, vi. 35; vii. 2. 见另外的译本, 普切斯(Purchas), 卷 4, 1191 页; 卷 5, 901 页; 克兰兹, 267 页; 莱恩:《一千零一夜》, 卷 3, 36、94、97、305 页; 戴维斯(Davis):《福太基》, 230 页; 莱恩:《描述伦理学》, 卷 2, 83 页。——原注

② 普林尼, v. 8; vi. 24, 35; vii. 2; 米拉, iii. 9; Herberstein in Hakluyt, vol. i. p. 593; 莱恩:《描述伦理学》, 卷 1, 483 页; 戴维斯, l. c.; 见《早期人类史》, 77 页。——原注

③ 普林尼, v. 8; 莱恩, 卷 1, 33 页; 卷 2, 377 页; 卷 3, 81 页; 艾森门格(Eisenmenger), 卷 2, 559 页; 曼德维尔, 243 页; 《哈克路特笔下的里利(Raleigh)》, 卷 3, 652、665 页; 《洪堡和彭德兰德》, 卷 5, 176 页; 珀切斯, 卷 4, 1285 页; 卷 5, 901 页; Isidor. Hispal. a. v. Acephali; Vambéry, p. 310, 见 436 页。



残的卡塞人^①的。^②还有,当中国人拿他们自己与野蛮人对比时,他们说:“我们用双眼看,拉丁人用单眼看,所有别的民族都是瞎子。”这种比喻,作为英国人中流行的谚语,与独眼人部落的传说是一致的,这种部落即如穴居的齐克洛普人(Kyklopes)。^③这种说法的一致,在上述后面所举的例子中不足为怪,它们最终变为极模糊的虚构了。黑人把欧洲人叫作“长头”,所用的喻义我们也很熟悉,但是翻译成希腊语,就马上成了希罗多德所说的马克罗克法罗伊人(Makrokephaloi),变成真有这种人了。^④我们来总结一下上述这一段:旧世界和新世界中最低劣的怪部落之一,就是以脚朝后而著称的那个部落。而今,还真有这么一个民族,其名称曾几何时引起科学界争论不已,他们被描述为“双脚与众相反”,他们至今还保有那个古老的名称——对跖人^⑤

我们转过来研究一下新一类的解释性的传说。这类传说是由于人所固有的探求现象之原因的渴望而产生的。当人在智力发展方面还处在创作神话时期,某种现象或习惯使他感到惊讶,他不明白这些现象或习惯的原因,于是他就想出了并且讲述故事来解释它。譬如连他自己也不相信这是从祖先那里传给他的真正传奇,那么从他那里听到这种传奇并转述它的同种族的人,就不会因为这种情节而感到困惑。假如有可能把或然性的准则应用到这些故事上去,那么我们在解释这些故事方面的任务是并不困难的。现在任何人都十分清楚,石棉事实上并不是禁得住火烧的毛绒;病态的饥饿实

① 卡塞人(Case):南美洲的一个民族。——译注

② 莱恩,卷1,33页;卡拉维:《鲁故事集》,卷1,199,202页。Virg. Aen. viii. 194; 类似的暗喻是“Nimcha”的名字,来自波斯语“nim”——一半,《伦理学会期刊》,卷1,192页,对照法语的“demi-monde”。参照“one-legged”(单腿)部落,霍林尼,7,2;理查克拉夫特:《印第安人部落》,第3部,521页;卡列沃克斯西澳大利亚,卷1,25页。澳大利亚人用“一条腿”的暗喻来描写作为一个世界的部落, G. F. 穆尔:《词汇集》,5,71页。——原注

③ 纳依顿(Hayton),见珀切斯,卷3,108页;见克莱斯: C. G. 卷6,129页; Vambéry, p. 49; 荷马:《荷马修纪》,ix.; 斯特雷波, i, 2, 12; 见 Scherzer: *Voy. of Novara*, vol. ii. p. 40; C. J. 安得森:《恩加米湖》,453页;杜·夏卢:《赤道非洲》,440页; J. 理查森(Richardson):《两极地带》,300页。比两只眼睛更多的部落,见霍林尼的比喻地解释“Niancethae”和“Niyyti”,霍林尼, vi. 35; 又见 Bastian: *Menach*, vol. ii. p. 414; *Oestl. Asien*, vol. i. pp. 25, 76; Petherick, l. c.; 鲍文:《约鲁巴人词语法词汇》,20页; 西伦(Schirren), 196页。——原注

④ Kalle: *Voi Gr.* p. 229; 斯特雷波, 1, 2, 35。在里尔特(Ketch)的墓地找到了真正“Makrokephalos”的人工拉长的头骨(希温克拉: *De Aeria*, 14)。——原注

⑤ Pliny, vii. 2; 《洪堡和彭普兰德》,卷5, 81页。——原注

对跖人(Antipodes):从前指澳大利亚的居民。——译注



际上不是由于蜂螫或鸟在人的胃中造成的；火钻实际上也完全不是中国的哲学家看到了鸟啄树枝冒出火星之后发明的。非洲的瓦库菲人用平静的断言，解释他们偷牲口的恶习，说是恩祖（老天）赐给了他们所有的牲口，因而，哪儿有牲口，他们就要去抓它。^①在南美洲，凶猛的姆巴亚人宣称，他们得到卡拉卡拉人的一个神授命令，要在所有别的部族中作战，杀死男人，收养妇女和儿童。^②但是，虽然这些蒙昧人的观念与这种解释性传说也许是一致的，却与我们所信奉的观念相悖。依据后起之祖构成的传说，很容易与来源可靠的资料发生冲突，或者侵入信史的领域，这也是幸事。中国人所讲的关于其文字是根据龟甲上的记号而发明的愚昧故事，没什么用，因为这种文字的早期形式，即对事物所作的简单明了的描画，迄今中国还留存着。讲到西部高墙那个传说，我们只能赞叹它的精巧构想，该传说讲道：有一次，教皇下禁令不准人种墙，但却忘了禁山，于是人们就上山耕种。这个故事，其实是解释至今仍能在荒疏的山坡上看见的古代耕作的痕迹，即所谓“恶作剧田地”。

分析那些解释性传说是困难的，因为这些传说不是那么不像真实，因而不能把它们弃置不顾；然而又不是那么可信，因而不能采用它们。在全世界原始社会中间流行着一种使牙齿变形的习俗，而这种习惯只是在达到高级文化的情况下才逐渐停止，知道这种情况的民族学家们，自然地把这种习俗归于在人类一定发展阶段上包含在人的本性中的一般原因。但是这些毁损自己形象的部落有当地的传奇来解释这些当地的习俗。例如，缅甸的佩农人^③和东非的巴托卡人^④锤平自己的门牙，这些部落之一说，这样做是为了使自己不像猴子，而另一部落则说，是为了像公牛而不像斑马。^⑤关于文身的传奇中最为奇异怪诞的一个，其讲述是为了解释一个事实，即为什么在斐济人中文身的只是妇女，而他们的邻族汤加人则只是男人。据说，有一个汤加

① 克拉普雷，399页。

② 索西：《巴西》，卷3，390页。——原注

③ 佩农人（Penongs）：缅甸的一个部族。——译注

④ 巴托卡人（Batoka）：东非的黑人部族。——译注

⑤ A. Bastian: *Die Völker des Ostlichen Asien*, Studien und Reisen, B-de 1—6, Leipzig 1866—1871; I, 128; 利文斯顿：《赞比亚考察》，532页。——原注



人^①从斐济回到他本族人中去,以便教会他们现在这种应当遵循的习俗。他在路上一边走一边反复背诵已经机械地记熟的规则:“要文身的是妇女,而不是男人。”不幸,他绊在树桩子上跌了一跤,把自己的课题记乱了,到了汤加之后背诵道:“要文身的是男人,而不是妇女。”从那时起他们就永远遵循着它。这种解释显示出波利尼西亚人的头脑聪明到何种地步,这可从下面的事实来判断,即萨摩亚人中存在带有适用于他们自己的岛屿而替代了汤加群岛之另外细节的故事的异文。^②

任何人都可以感觉到,不以任何个人名字为依据的故事,是多么缺乏现实性的意义。这种缺点以下面的形式明显地表现在历史学家斯普伦格^③的《穆罕默德传》中。当说到“先知对阿尔卡姆说”——假如关于阿尔卡姆除此之外你什么也不知道——的时候,比起假如简单地说“他对墨人说”来,你会获得完全另一种印象。从早期起这种感觉就在人们身上出现了,并且产生了不少神话作品。当今,这种个人史的产品是如此盛行,其地点和日期的细节常与真正编年史的记载吻合,因而可以推测,它们绝大部分制作于古代。这就是为什么世界传说中的主要人物之一实际上不是另一个人,而是“某人”的原因。这种怪物没有不能完成的事情,没有不能装出的形象。只有一种限制制约着他,那就是他所获得的名字应当哪怕是稍微有一点符合于他所应该完成的事业,但是他常常回避它。人们的心思并不受这种美妙的历史良心困扰,而是萌生出有神秘结果的产物。例如,一座古代建筑的废墟,在当地人的记忆中没有保留下关于它的真实历史和目的的任何可靠的传说,而神话则指出了它的创建者和用途。在墨西哥,伟大的“某人”^④采用了蒙特苏玛^⑤的名字,并且在得茨库科^⑥建造了水管道。巴斯蒂安博士说,在俄国,各个不同时期的建筑物都被说成是彼得大帝时建造的。在伊朗,每一座广大而古老的遗址都被认作

① 汤加人(Tongans):波利尼西亚人的一支。主要分布在太平洋南部的汤加群岛,另有不少人移居新西兰、萨摩亚、斐济等地,属波利尼西亚人种类型。操汤加语,并通用英语。——译注

② 威廉斯:《斐济》, I, 160页;西曼:《维提岛》, 113页;特纳:《智利尼西亚》, 182页;莱瑟姆:《民族志》, I, 152页; A. Bastian: *Die Völker des Ostlichen Asien, Studien und Reisen*, B-de 1—6, Leipzig 1871, I, 112。——照注

③ 斯普伦格(A. Sprenger, 1813—1893):德国历史学家。——译注

④ 蒙特苏玛(Montezuma):墨西哥的阿兹特克人国家的最后一个统治者(1502—1520),被西班牙占领者废黜。——译注

⑤ 得茨库科(Teotihuacan):墨西哥古代城市。——译注



是英雄安塔尔的事业，而在西班牙则认为是包博布迪尔^①或查理五世的事业。

欧洲的民间故事把一切因其巨大厚重而令人惊讶的古代建筑，特别是考古学家们现在列入史前古迹的那些石构建筑物归之于恶魔身上。北美印第安人带着很雅致的思想宣称，俄亥俄地方的模拟古墓，那些粗糙模仿各种动物的巨大土堆子，是古时候伟大的马尼图堆成的，他曾向精灵们许诺，要为他们提供丰富的猎物。新西兰人讲述道，英雄库别把北岛和南岛分离开而形成了科克海峡(Cook's Strats)。希腊神话在地中海的进口处放下了赫利克斯的双标。在不久以前所发现的直布罗陀海峡，成了亚历山大·马其顿的许多功绩之一。^②这许多类似的故事充分证明了关于那些直接解决人类在许多世纪中提出的问题的个人人名传说的意义，关于人类的仪式、信条、风俗习惯和艺术之起源的传说的意义。毫无疑问，这些传说中的某些是真正事实，并且在它们涉及的时间不是过远的情况下，我们有可能把其中的真实内容和想像内容区分开来。但是首先应当确定一条原则，即在每一传说中缺乏确实证据的情况下，都可以怀疑其仅为神话而已，条件是：这个传说可以通过把某些人的名字安放到纯粹假设的断言中去的简单方法设想出来，而此断言又认定，理人制造了火，或者为世界带来武器、装饰品、竞技、农业、婚姻，以及任何别的文明因素。

在引起好奇心的无数事物中，有一些地方名称，为了满足这种好奇心，人们又用这些名称编出了许多解释性的神话。上述地方名称的原始意义在人们的意识中已经消失了，然而这些名称在野蛮时期对于神话的编者却是非常有用的，神话按自己的方式解释了它们。例如，中国的藏民说，他们的“霍莫利利”^③由于一位妇女“霍莫”而获得了自己的名称。“霍莫”骑在一头牦牛上，牦牛把她驮到了湖里，她恐怖地尖叫：“利！利！”阿拉伯人讲道，努比亚森纳尔城(the city of sinnaar)的建基者们在河岸上看到了一位绝妙的美

① 包博布迪尔(Bombü)：咸阿布-阿布达拉，格林纳达的摩尔人的最后一个君主。

——译注

② A. Bastian: *Der Mensch in der Geschichte*. B-de I-3, Leipzig 1860. 图, 167—168 页；威尔金森, 见劳林森(Rawlinson)的《希罗多德》, 卷 2, 79 页；Griener: *D. M.* pp. 972—6；W. G. 帕尔格雷夫(Palgrave): 《阿拉伯半岛》, 卷 1, 251 页；斯查尔和斯: 《密西西比河流域的古迹》, 134 页。图: 《新西兰》, 258 页。——编注

③ 霍莫利利(Lake Chumori): 湖名, 在中国西藏。——原注



女,她的牙齿发出了异彩,像火光一样,他们因此就把这个地方叫作“申纳尔”,也就是“火齿”。希腊阿卡迪亚(Arkadia)人从桌子这个词(希腊语为“trapeza”),派生出了他们的一个城镇名称特拉培泽斯(Trapezus),那变成狼的吕卡翁拿一个小孩放在桌子上向宙斯献祭时,宙斯推翻了桌子。^①这类粗糙的虚构实质上跟不久前还在流行的英国地方传奇有些不同。例如有这样一种说法,由于罗马人高兴得大叫 Ecce terra,从此,他们当时叫喊的那个地方那座城市,就有了一个名称——埃克塞特(Exeter)。不久以前,有个好奇的人向法尔登布里奇(Fardenbridge)的居民打听这个地名的由来,有人告诉他,当地有座桥,盖这座桥的时候,付给石匠的工钱很便宜,一天给一个法尔登(farden)。法尔茅斯(Falmouth)地方有个民间故事《乡绅潘达尔维斯》,这位乡绅的淡啤酒很出名,他的女仆把酒卖给了水手,连连向他道歉,因为女仆说过“钱币来得那么快(penny come so quick)”,从此,这个地方就被称作彭尼柯姆魁克(Pennycomequick)。这通胡编乱造,本来可是用来解释意大利一个古老的科尔诺山(Mountain Corno)区的名称——培尼古姆格维克(Penycumgwick),意为“狭窄山谷的入口”。当神奇的虚构退化为这种残迹之时,它就降低到一个低水平上了。

不能否定专有名词有时会变成普通名词。这类词源学也许被现代文件或某些其他较有力的证据所证明,因为这种解释形式可以在毫无疑义的神话中看到。据说,在画家大卫(Jacques Louis David)的许多学生中有一个大有希望的孩子,他是一个水果商人的儿子,名字叫什克^②。这个青年在18岁时死去了,但是大卫后来把他提出来作为自己的富有艺术感受性样板的学生,从此也就产生了大家都知道的术语“漂亮”。词源学者一般说来不乏厚颜无耻,但是他们在任何时候也未必比这种偶然的捏造走得更远,漂亮这个词总之在17世纪就已经存在了。^③对类似自由的另一个词很喜爱,那就是“Cant”(肯特)。斯福尔(Steel)在《观众》一文中说,有人说这个字是从“Andrew Cant”

① 莱热:《描述伦理学》,卷1,43页;Lejean in *Rev. des Deux Mondes*, 15 Feb. 1862, p. 856; Apollodor. iii. 8. 比较一下阿雷基帕(Arequipa)这个词的本源——秘鲁文的 ari 这个词! quepay 意为“是!留下”,是说印加人的移住民,马卡姆:《索比亚语法和词汇》;又 Dabome, Danbo-men 的设想的词源是“在丹姆(Danh)的肚子上”,来自达柯(Dako)王据他的宫殿建在被征服的丹姆王的身上的故事,伯顿,见《伦理学会会刊》,卷3,401页。——原注

② 什克(Chicque);原文的意思是“漂亮”,与下文的“漂亮”是同一个词。——译注

③ Charnock; *Verba Nominalia*; Francisque-Michel; *Algos*. ——原注



(安多·肯特)这个名字来的。这是一个苏格兰的牧师,他很有一种用方言传道的才能,但没有一个人能听懂,当然本教堂的多数听众除外,不过也有少数人不懂。或许,这并不是对于真正的安多·肯特的精确描述。他记载在“小白教堂纪念碑”上的,好像已经知道需要怎样用非常平易的语言大声地念出来。这个人在1650年已经是著名的,但“Cant”这个词那时就已是一个很古老的词。那个“Cant”的意思就是说话。在1566年哈曼(Harman)的《单词表》中记录有这个词。在1587年,哈里逊(Harrison)说过乞丐和吉普赛人自己创造了一种语言,他们起名为“Canting”,别人称它为“‘小贩’的法语”^①。在所有这种由一个人的名字创造出来的词中,最奇怪的就是“Dance Macabre”,或者“死之舞”,大家都知道,这是由霍尔宾(Holbein)的画而闻名的。那是一个假想的作者,是这样记载在《传记大全》一书中的:“马卡比尔(Macaber)是一个德国阿列曼达诗人,原来没名,谁也不知道他,也不知道他的名字的意义。”这是正确的,因为原本就没有这么个人。“Dance Macabre”(死之舞)实际上是拉丁语的“Chorea Machabiorum”,意思是“Macabre的舞”,15世纪时,在教堂中表演一种虔诚的关于死的哑剧。为什么这种表演中会出现这个名字?因为每次为死而表演这个弥撒仪式时,都要念《圣经》中关于马卡比(Maccabees)的一节,这一节就是讲述人如何虔诚地祈祷,恳求上帝宽恕他们当中被杀死的那些人的罪过;因为假如犹太没有料想到被杀害的人能够复活,那么,为死人祈祷就是多余而徒然的。追溯这个词的来源,就能看出这个“Dance Macabre”不是什么别的,不能说是这个人的名字,只能是“Dance of the Dead”即“死之舞”。

部落和民族常常采用自己首领的名字。譬如,我们在关于非洲的旅行记中谈到“艾依奥族”或“卡姆拉吉族”。这些术语有时像土耳其人中的奥斯曼里(Osmanli)一样,永远保留下了从伟大的奥托曼来的名字。原始民族的部

① 《旁观者》,147号;布兰德:《民间古风》,卷3,93页;霍顿:《行话词典》,3页;查尔诺克(Charnock),圣教徒:《黑话》。正如所求得之真正词源,那是来自乞丐的哀诉。“chant”这个词是不完全的,因为这个乞丐当他“cant”亦即唱词时,恰好降了音调。譬如“Canta”(黑话)是直接来自拉丁文“cantare”,它同意大利语“Cantare”和法语“Chanter”一致。两者用来作行话的词(Francois \ Michel[暗语])。而起源于凯尔特语较为可能的。凯尔特语借爱尔兰语的“caint”,“caint”的意思是谈话,语言,方言(见韦奇伍德:《凯尔特语源学词典》)。这种凯尔特语与暗语或流氓行话的同义语是“Laidir nan cead”“cainnd chard”,也就是吉普赛人唱暗语,或地道的“‘流氓汉’的黑语”,而“caint”和“cantare”之间的深远的联系并不常在于此。——原注



族名称在何种程度上能够从它们领袖或祖先的个人名字产生,这是一个问题,这个问题没有可能得到确凿的证据。在南美洲的巴塔哥尼亚,各部落中的一帮子人或一个支系,用临时首领的名字为自己这一帮一支命名,每一群游动不定的人都有这么一个首领,他有时甚至被称为“扬克”,意即“父亲”。祖鲁人和毛利人非常看重自己氏族祖先的传承谱系,他们认为,祖先不仅是亲属,而且是神。他们能清楚地辨别出,某个部落可能是以某个亡故的祖先或首领的名字命名的。南非卡菲尔人中的阿马-克叟萨部落,是根据其一个首领尤-克叟萨而命名的。毛利人中的腊加特-瓦卡维和恩加-普希这两个部落的人说,他们分别是两个酋长瓦卡维和普希的后裔。然而,环绕着真实性内核之外,聚集着数不清的一批批假装是受内核影响的虚构。神话的创作者希望知道某民族或国家怎样获得了自己的名称,或许只是作出推断,这个名称是由伟大的祖先或主宰者那里来的,后来,地方的或民族的名称变为专有名词的简单过程一下子就把新的系谱学并入历史传说中去了。在某些情况下,神话的创作者赋予了想像中的祖先以这样的名字,这个名字在语法方面可能是地方或民族名称的基础,像现实中常有的那样,如查列雅的名称来自齐查利,本尼狄克派教团教士来自本尼狄克。但是在神话编造者的虚构的系谱学和历史中,民族部族、国家或城市的简单的、不变的名字常常不必再费周折就变成为名祖^①英雄的名字。而且,必须记住,国家和民族,能通过富于想像的作用而加以拟人化,这种拟人化还未出现在说话时完全丧失其意义。法兰西被政治家们当作个体存在物而谈论,她有独特的意见和习惯,甚至可以被人们将她具象化,作成具有适宜标志的雕塑或绘画。如果有人想说,不列颠有两个女儿——加拿大和澳大利亚,或者说她去为一位叫作印度的年老衰弱的姨母占住房屋,那么可以认为,这是用一种古怪的语言表达明显的事实。然而,根据齐名的英雄或名祖们发明的家系,常常造成严重影响,干扰历史真相:它用大批虚构的家谱,充斥于古代编年史之中。当然,从大处着眼来看,齐名的虚构具有独出心裁和无可争论的特点,它们的形式非常有规律,以至在揭示神话发展的问题时,我们不大能够选出更多的说理想像连贯过程的例证。

古代希腊的部落和民族的名祖祖先是无数的,这就使我们易于用比较的方法来检验它们,而这种检验对它们来说是有害的。假如对待它们所从

① 名祖:成为种族、民族、部族名,国名,地名,年号等之起因的人物。——译注



属的英雄系谱学,像对待建基于真正历史之上的传说那样,那么,它们就会是毫无希望地彼此不一致,而独立地出现在我们面前。但是假如把它们主要看作是地方和部落的神话,那么这种独立性和不一致性原来是它们所固有的特征。格罗特倾向于把一切神话都看作是不但没有被解释而且是不能解释明白的虚构,他把下面这种情况作为例外:他承认名祖的祖先,希腊的城市和部族就由这些祖先引出了自己的传奇性的亲族关系,这种关系不是别的,就是地方和民族名称的人格化。因此,吕卡翁的50个儿子中的一大批都是阿耳卡狄亚^①的被拟人化的城市:根据简单的被曲解的传奇,曼齐尼亚^②、菲加利亚^③、德黑亚特被称作曼齐涅亚、菲加利亚^④和德黑亚^⑤的创立者。埃阿科斯^⑥王的父亲是宙斯而他的母亲是埃癸娜^⑦,这也就是他的私人领地的拟人化。米开内^⑧城不只是有民族之母米开娜,而且有名族的民族之父米开涅依。许多世纪之后,被罗马用来把自己跟希腊及其神和英雄连接起来显赫的系谱学所编动的中世纪欧洲,在蒙莫乌特的杰弗里^⑨以及其他人的编年史中找到了跟罗马竞争的秘密,因为编年史中承认特洛伊人帕里斯^⑩和图耳努斯^⑪是巴黎和图尔(Tours)的创立者,并把法兰西和不列颠与赫克托耳(Hector)的儿子福兰克和埃涅阿斯(Aeneas)的曾孙勃鲁特之间的特洛伊战争联系了起来。在布莱克斯通的《英国法律释义》(Blackstone's Commentaries)中可以找到吉普赛人或埃及人的非常完美的名祖神话的重要例证:“苏丹·

① 阿耳卡狄亚(Arkadia):希腊的一个州,古代居民多以牧羊为业。——译注

② 曼齐尼亚(Mantineus):古希腊在阿耳卡狄亚的城市,由埃帕米农达战胜斯巴达人而得名。——译注

③ 菲加利亚(Phigalia):古希腊的城市名,在阿耳卡狄亚。——译注

④ 德黑亚(Teges):古希腊的城市名,在阿耳卡狄亚。——译注

⑤ 埃阿科斯(Aeacus):希腊神话中的埃阿喀得斯族始祖,宙斯和埃癸娜的儿子。他生于埃癸娜岛,受岛上居民崇拜。——译注

⑥ 埃癸娜(Aegina):希腊神话中的女神,为河神阿索波斯的女儿,被宙斯拐到厄诺比亚岛。该岛从此命名为埃癸娜。——译注

⑦ 米开内:古希腊的城市。——译注

⑧ 杰弗里(Geoffry):英国主教,《布列塔尼国王的身世和事业……从埃涅依和布鲁特》(1141年左右)。——译注

⑨ 帕里斯(Paris):希腊神话中的特洛伊王子,他拐走了斯巴达国王墨涅拉俄斯的妻子海伦,引起了特洛伊战争。后因潘多拉箭伤而死。——译注

⑩ 图耳努斯(Turnus):古罗马神话中萨图利人的国王,为道努斯和神女维尼利亚之子,是埃涅阿斯的对手,为埃涅阿斯所杀。——译注

色里姆(Sutan Selim)于1517年战胜了埃及,当时很多本地人反抗他这个土耳其人的统治,于是在金加纽斯(Zinganeus)的领导下造反了。后来土耳其人就称他们为金加纽斯人(Zinganees)。土耳其人把这些造反者都赶走了,这些造反者就一小族一小族地分散到了世界各地,等等。看来真有点稀罕,弥尔顿的想像力从这位中世纪编年史家的宝座上脱颖而出,虽然还没有完全脱离历史。弥尔顿在《不列颠史》的开端部分提到四个国王,但没有说明他们是异国的虚构。他们是玛古斯(Magus)、萨容(Saron)、德路易斯(Druis)和巴尔杜斯(Bardus)。弥尔顿不喜欢那个巨人阿尔比昂(Albion),这个巨人是涅普东(Neptune)的儿子,他统治了一个岛,并以自己的名字为这个岛命名。弥尔顿嘲笑加瑟特(Japhet)的四个儿子:弗兰库斯(Francus)、罗马奴斯(Romanus)、阿列曼奴斯(Alemannus)和布里陀(Britto)。但是当他谈到英国古代史上留下的勃鲁图斯(Brutus)和特洛伊人(Trojan)的传说的时候,他的怀疑精神使他清醒了:“那些古老而天赐的名字是一系列国王的名字,过去从来没有过这些人,一直到现在,传说中那些国王做过的,实际上他们一点也没做过。因此,想到他们的时候,应该保留一些怀疑的态度。”^①

世上较为原始的民族中,可以断言,在南美洲称作艾莫皮拉(Amoipira)和波图亚拉(Potyura)^②的部族就可以作为这一社会等级系谱的例证。孔德人(Khond)部族称作巴斯卡(Baska)和加克梭(Jakso)^③,土耳其的一些部落称作约姆特(Yamut)、切科克(Takke)和卡乌多尔(chaudor)^④。所有这些,他们都声称其部落名称源自祖先或领袖个人的名字。若批评这些系谱,其结果像把勃鲁图斯及其特洛伊人逐出英国历史一样不可能。在西非豪萨人(Hausa)的系谱中,有像卡诺(Kano)和卡特欣纳(Katsena)的普通村镇的名字,那是很自然地把这些村镇拟人化而成为神话的祖先了。墨西哥人的传统是各民族都以祖先或领袖之名作为各民族的名称,如墨西哥(Mexi)就是墨

① 关于想像中的祖先来联系虚构的共同世系以及这种编法的重大政治和宗教的影响,主要参见格罗特:《希腊史》,卷1;麦克林南(Mclennan):《原始婚姻》;梅因(Maine):《古代法典》。关于名祖命名的祖先的有趣详情,见Pott: *Antiken, oder Mythische Vorstellungen Vom Ursprunge der Völker und Sprachen*。——原注

② 马齐乌斯:《人类学》,卷1,54页;见283页。——原注

③ 麦克弗森:《印度》,78页。——原注

④ 汪伯里(Vambéry):《中亚》,325页;还见Latham: *Desc. Eth.* vol. i. p. 456 (Ostyaks[奥斯特亚克人],居于西伯利亚的一支芬兰乌戈尔族人。——译注);Georgi: *Reiseim Russ. Reiche*, vol. i. 242。

——原注



西哥的创立者，契契梅克特尔(Chichimecatl)就是契契梅克(Chichimecs)的第一位国王，等等，依此类推。奥托米特尔(Otomitl)是墨托米族(Otomis)^①的祖先，他的真名由它的词尾来，可这是阿兹特克人的发明。^②根据两个祖先兄弟的传说，巴西人对图皮族(Tupis)和瓜拉尼族(Guaranis)分离的说法是，图皮和瓜拉尼两兄弟发生不和，并且每一个人都带着他的追随者们走开了。这时，关于这个故事的名祖命名很可能是来源于“瓜拉尼”这个词，这个词完全不是一个古老民族的名字，只不过这个“勇士”的墨字经宣传赋予了某一个民族罢了。^③接着，还有这样的事实，南美的部落仿照动物的名字命名，如比沃(Beaver——海狸)，克瑞费士(Krayfish——淡水小龙虾)，诸如此类。这些名字，墨言之，就是把真正动物本身作为祖先。一般评论的趋势，可能多不赞成是真实的祖先和领袖把名字留给墨族作为名祖，认为作为名祖命名的祖先是后来传承的假名。

但是，在研究名祖传奇的时候，不应当停留在这个有害的阶段上。事实上，通过严格的批判，它仍然较清楚地包含有真正历史的意义，这种意义或许并不亚于假如它的名称是真正古代领袖名字时它所具有的那种意义。虽然有虚构、错误和半吞半吐的话，英雄的墨系包含着古代的民族墨，包含关于移民、侵略和由于亲族关系而发生的联系或某种交往的传说。古代的民族学家们，借用了神话的术语，把这些术语当作各民族真正的关联物来看待，认为这种拟人化的语言，其意义还是很容易解释的。关于孪生兄弟达耐和埃及——达耐诸民族或荷马时代的希腊人以及埃及人的祖先——的希腊传奇，引出了某种虽然是无根据然而很清楚的民族学理论。关于海伦人^④——这是希腊民族的人格化——的名祖神话，是关于希腊民族四大分支的亲族关系的另一种较为合理的民族学证据。神话说，海伦有三个儿子：爱奥、多尔和克苏特。爱奥利亚人^⑤和多里亚人^⑥就头两个获得了自己的名

① 巴尔兹(Barnh):《北非和中非》，卷2, 71页。——原注

② J.G. Müller: *Amer. Urrelig.* p. 574. ——原注

③ 马齐乌斯，卷1, 180—184页；魏茨，卷3, 416页。——原注

④ 海伦人(Hellēnes):意为希腊人。——译注

⑤ 爱奥利亚人(Aeolians):古希腊民族的主要分支之一，居住在以雅典为首府的阿提卡州，小亚细亚(爱奥尼亚)沿岸和爱琴海的某些岛屿上。——译注

⑥ 多里亚人(Dorians):或道里人，主要居住在埃拉得南部的主要古代希腊人部落之一。

——译注



称;第三个有两个儿子:亚该亚和伊奥纳,他们的名字被亚该亚人^①和伊奥尼亚人^②继承了。吕底亚人、米底亚人和加里人^③深信他们民族的亲缘关系,这一点鲜明地表现在希罗多德的系谱学中。希罗多德指出它们来自三个弟兄——吕德、米兹和卡尔。^④关于费利东及其三个儿子——伊列依、图尔和谢里姆的波斯传奇,区分出了两个民族——伊朗人和图兰人^⑤,也就是波斯人和鞑靼人。^⑥

阿富汗人的民族系谱学同样值得注意。它的结论如下:米里克·塔路特(苏阿尔王)有两个儿子——别尔基亚和伊尔米亚(别列基亚和耶列米亚),他们为大卫服务。别尔基亚的儿子是阿富汗,而伊尔米亚的儿子是乌兹别克。由于阿富汗人的鹰徽和他们所采用的来自《圣经》文献中的名字,关于他们起源于失传的以色列部族的思想,直到本世纪在欧洲学者们中间还有许多信奉者。这种系谱学的荒谬不是什么别的东西,正是民族学的荒谬,因为阿富汗人和乌兹别克人^⑦的外形和语言是如此不同,而所设想的他们的亲族关系则显然来源于他们的伊斯兰教的联系。另一方面,他们这两种人由一个共同的闪米特族根源中产生,只有在那种毫无意义地伪造历史的条件下才是可能的,而这种伪造却是伊斯兰教编年史的特征。在鞑靼人中,可找到更有说服力的民族谱系。路易斯布洛克(Ruysbroek)的威廉认为,作为真实而详细的历史来看,鞑靼人起源于突厥人,突厥本是雅非特的长子,但是在13世纪时,一位突厥王子把他的领地留给了一对孪生子鞑靼和蒙古,从此,这两个民族当中就流行这种区分标志了。从历史的角度来看,这种说法是荒谬的,这个传说,似在表明民族学的事实,即突厥人、蒙古人和鞑靼人是关系密切的同一个族群的分支,我们仅仅能争论一下:突厥是代表着这个家族的首领,是蒙古人和鞑靼人的祖先一说,似乎是一种无可指摘的说法。因

① 亚该亚人(Achaiot);古希腊南部的居民。——译注

② 伊奥尼亚人(Ionians);古希腊的部族居民之一。——译注

③ 加里人(Karians);遭受希腊殖民者奴役的小亚细亚伊奥尼亚的土著居民。——译注

④ 格罗特:《荷马传》;Pausanias: *Periegesis tes Eliados*, II, 20; Diodorus Siciliensis: *Bibliotheca Historica*, V, Apollodor: *Bibliotheca*, I, 7, 3, VI, 1, 4; Herodotus: *Historia*。——原注

⑤ 图兰人(Turanian);属乌拉尔-阿尔泰系的游牧民。——译注

⑥ Tabari: *Chronique* (trad. Dubeux) I, XLV, XLVI章。——原注

⑦ 乌兹别克人(Uzbeks);中亚地区的民族之一。属南西伯利亚人种类型。公元初,由古代中亚地区操伊朗语各部族从东来的操突厥语各部族相互结合而成。有一部分居住在阿富汗等地。——译注



而,这种以神话形式替代民族学的同名的民族谱系,体现出的观念,我们或承认或否认其真实性或价值,但是,我们必须把它当作独特的民族学资料来辨认。

由此可见,古代的民族学通常是靠比喻来说明的。在比喻中,国家和民族人格化了,而它们之间的联系则用个人的亲族关系的称谓来表现。古代的民族学的卓越文献——《创世记》第十章中的民族表^①——也具有同样的特点。在某些情况下,由于考证而需要做不少琐细而艰难的工作,以僵在这些先祖的名字中间区分出仅仅是用个人形式来表示地方或民族的那些名字。但是,对于熟悉其他民族(我们已经从中引出了例子)的民族系谱学的批评家来说,把这个民族目录看一眼,就会确信包含在其中的一部分名字不是真正的人名,而是人格化了的城市、国家和种族的名称,这就够了。西顿城称作赫特——赫特齐特人之父——的弟兄,而在他们之后,约乌吉塔和阿莫利塔也就作为代表人物而出现了。库什(或埃菲奥匹亚^②)在这里产生了涅姆夫罗达,阿舒尔(或亚述)建造了尼尼微^③,甚至双重的米茨拉依姆(或“两个埃及”,显然是上埃及和下埃及),是个人之子或两国的弟兄和两国居民的先祖。在下面的两个拟人化的表现中显然标志着雅利安人的起源:马达雅-米底亚人,而雅瓦纳-依奥尼亚人。至于以色列人本身所属的家族,只要拿喀纳安-西顿的父亲来并把他作为跟阿舒尔、阿拉姆、埃别尔以及其他的西姆后裔一样的腓尼基人的代表,按照一般现代比较语言学的分类,结果就会派定为闪米特族。

我们从神话形式作为表达哲学观点的手段这些情况掉转头来看看下面这一领域,在这里虚构具有模拟解释性的传奇的性质。中世纪的经院哲学受到了公正的嘲笑,因为它们常用的手段,是用形而上学的术语来表达简单的事实,这些简单的事实而后又在科学的外衣下被这种术语庄严地突出了,

① 在《创世记》第十章中提供了挪亚子孙的系谱,这是民族和地方名称(分疆地名)人格化的非常鲜明范例。这种系谱的痕迹在现在仍然保留在民族学的术语中。按照这个系谱来说,在挪亚的三个儿子闪、含和雅弗中有下列的儿子:雅弗有塞鲁、玛雷、玛代(米太人)、雅克(希腊人、伊奥尼亚人)、土巴、米设和提拉;含有古实(库什特人、阿比西尼亚人)、麦西(埃及人)、弗和迦南;宁采宜称是含的孙子,他是传奇式的细鲁希,或许统治过美索不达米亚;闪有以拦、亚述、亚拉撒、路德福亚兰。——译注

② 埃菲奥匹亚(Aethiopia);即埃塞俄比亚。——译注

③ 尼尼微(Nineveh);古代亚述国的都城。——译注



而这就代替了对事实本身的解释,就像鸦片具有麻醉的性能而引起人们的睡意一样。神话创作者的手法,在某一方面或许能用跟上述经院学者的方法相比较来说明。上面引到的许多传奇都证明,全部神话的一半是关于每日生活之一桩事实的发生及其原因的虚构故事,是对古老的、像关于世界的问题——它从何处来和为什么——的儿童般的回答,这是蒙昧人和文明人都同样不解的问题。这些具有历史形式的叙述实际上是如此简单,以至其中的较易者不难解释。

例如,萨摩亚人说,从悬铃木和香蕉之间大战时起,战败者就垂下了头,而战胜者则骄傲地昂起了自己的头。^①当萨摩亚人这样说的时候,谁不明白,这个简单的比喻是拿直立的和低垂的植物跟立于战败敌人之间的战胜者作比较。在同样明显的比拟中包含着另外一个波利尼西亚传奇的起源。这个传奇说,椰子果是用人的头创造的,栗子是用人的肾创造的,薯类是用人的脚创造的。^②奥吉布瓦人关于天上青年的虚构是非常明显易懂的。这位青年身着绿装,戴着飘动的羽毛。他为了人类的幸福被印第安人打败并埋葬了,但是他又作为玉蜀黍,蒙达民或“精灵核”从坟墓中崛起。^③纽弗雷斯特的农民相信,他挖掘的红土上,还带有古代敌人丹麦人的血。在科克海峡的红色岩石上,毛利人看到了库别的血迹,库别在为自己女儿的死而痛哭时,用黑曜石碎片把前额扎得伤痕累累。在佛陀把自己的身体给饥饿的母虎仔作食物的地方,他的血把土壤、树木和花永远染红了。当代的阿尔巴尼亚人到现在为止能在带有红土的溪流中看到了残杀的遗迹,就像古代的希腊人在灌溉比布洛斯^④的河的夏季波浪里看到了阿多尼斯^⑤的血一样。迄今为止,在尼加拉瓜科恩群岛(Corn Islanda)人仍然把覆盖在河中圆石子上的红苔看作是当地杀人的标志。在德国,人们仍然认为洗礼者约翰的血在约翰节变成植物,而农民们在继续寻找它。红蘑菇,这是在逃跑时撞在高塔顶上腿部受

① 西曼:《维提岛》,311页;特纳:《波利尼西亚》,252页。——原注

② 埃利斯:《波利尼西亚考察》,卷1,69页。——原注

③ 斯维克拉夫特:《阿尔吉里考察》,Ⅰ,122页;斯维克拉夫特:《印第安人部落》,Ⅰ,320页,Ⅱ,230页。——原注

④ 比布洛斯(Byblos):古代腓尼基的一个城市。——译注

⑤ 阿多尼斯(Adonis):古希腊当作主理自然万物生命的神,在希腊传说中他是一个美少年,是女神阿芙洛迪特的爱人。——译注



了伤的匈奴人滴下的血。在印度,旅行者在恒河-拉吒^①的城墙遗址上还能看到在围城时被杀死的市民的血迹;而更为令人吃惊的是,在康沃尔圣丹尼斯教堂的板上可以看到掉在那里的血点,当时,圣徒的头盔在另外地方被砍掉的。^②任何一部神话集都充满了这类在薄弱的历史外衣下记载的比喻的例子。但是,把结合在一起的连贯性与变异性从神话语言的词典中抽取出来,这些东西以各种不同的想像方式,描述着沾了血红色的现象,这样,就会强化我们对于可被称为神话语言的东西所作的判断。

最微不足道的、朦胧不明的虚构和支离破碎的比喻,只在现实意义方面是明显的,那就能够认为是真实事件的记述。伊斯兰教徒们听说,石头们本身不只是明喻,而且也是在实际上赞颂安拉,而著名的格言“人的命运”写在他的前额上,被他们体现为迷信,这好像是表现在头颅缝里,因为头颅缝的曲处像文字。穆罕默德生活中的奇异事件之一,好像是由斯普伦格使用这种实用主义的隐喻阐明的。传说说,天使长哲布勒伊来^③打开了先知者的胸膛,从他的心中取出了一团黑块,把它在吉姆吉姆的水中洗过后又放还原处。天使的法衣和金盆描写得十分详细,而阿纳西勃恩-马里克^④宣称看到了缝合的伤痕。我们跟上提到的历史学家一起,决定把这个传奇看作是《古兰经》中著名比喻的现实化,穆罕默德在《古兰经》中说,神敞开了他的心。^⑤

要了解天主教传奇中的同样手法,举一个例子就够了。马可·波罗说,在1225年,巴格达王哈里发以死或转信伊斯兰教的威胁,来命令他属下的基督教徒在搬动大山之后再确认新旧约全书的本文。在这些基督教徒之中,有一个鞋匠,他由于受到了一个妇女之美的过分诱惑而挖掉了自己的一只罪恶的眼睛。这个人命令一座山移动地方,而这座山也就竟然作出了使

① 恒河-拉吒(Ganga Raja):古代印度的城市。——原注

② 怀斯(Wise):《新森林地带》,160页;泰勒:《新西兰》,268页;Mörmann:《Die Phönizier》,1841—1850, I, 665;沃克:《马其顿》,192页;Wuttke:《Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart》,1860, 16, 24;Lucien:《De dea Syria》, 8; A. Bastian:《Der Mensch in der Geschichte》, B-de I—3, Leipzig 1860, II, 59, III, 185; Plato:《Phaedo》, Ⅷ, 714。——原注

③ 哲布勒伊来(Gabriel):伊斯兰教的最有名的四大天使之一,负责传达安拉的启示。

——译注

④ 阿纳西勃恩-马里克(Anasibn-Malik):中世纪阿拉伯作家。——译注

⑤ Sprenger:《Das Leben und die Lehre des mohammed》, B-de I—III, 1869, I, 78, 119, 162, 130。

——原注



国王和全体人民感到惊心动魄的壮举。从实现了这一奇迹的那天起,人们就承认《圣经》了。按照所有中世纪作家共同的风格,威尼斯的旅行家毫无疑问地转述这个故事^①,虽然我们认为他十分明显地是以《马太福音》的三首诗作根据的。^②以现代观点来看,这样的一些虚构远不是动人的。实际上,这种实用主义者真是蠢货,他通过自己的一点接触,把最美丽而神圣的思想变得庸俗而且枯燥无味,这是由于他不得不把这种思想体现在某种现实的事件中,因为他完全不能理解抽象的观念。但是,无论它怎样枯燥,我们还必须了解它,承认它对人类信仰的广泛影响,并把它看作是一种被导致极端滥用的倾向的范例,这种倾向就是把每一种思想都用一种具体形式来表现,而这种具体形式则永远是神话产生的主要动力。

虽然不能为比喻留下像它常常在神话中所处的那样的显著地位,但是它的影响是如此之大,因而在这一部分简述里不能够避开它不谈。实在说,探求比喻的解释,常常把许多热心的研究者们引到了神秘主义的泥坑。但是,在某些情况下,毫无疑问,为了历史的目的而采用了比喻,例如,在作为伪经的《耶诺克之书》中就是这样。在这部书里,牛和羊代表着以色列人,而狼和驴则代表米底亚人和埃及人,所有这些生物都披着《旧约圣经》记事的伪先知的外衣。

至于道德性的比喻,它无比丰富地在世界上传播,虽然它的范围较之以往世纪神话所推测的要狭小。现在,把希腊传奇说成是道德箴言,像哲学家赫拉克利特(Herakleitos)那样,公平地说,是荒唐的。赫拉克利特在关于雅典娜(Athena)的故事中识别出关于合理的悔罪的格言。故传说雅典娜在阿喀琉斯(Achilles)准备用剑刺中阿伽门农的那一瞬间抓住了他。^③不过应该指出,说全世界幻想神话中的许多作品都是真正的比喻这一情况,是为了证明这种解释方法的正确性。诚然,在关于潘多拉^④的赫西俄德的神话中可以看到毫无疑义的比喻。宙斯把束着金带、戴着用春花制成的花环的潘

① 马可·波里,见平克顿:《航海与旅行》,I,8章。——原注

② 注意,《马太福音》第十七章中的诗。耶稣讲述圣徒们医治中魔者的一次失败的尝试。当耶稣“赶走魔鬼”的时候,弟子们问他,为什么他们没能成功。“耶稣对他们说:因为你们缺乏信心……假如有信心,像对芥子一样地对大山说:从那里移到这里来,于是它就移过来了,对你们来说,就将没有不可办的了。”——原注

③ 格里特:《希腊神话》,I,347页。——原注

④ 潘多拉(Pandora):希腊神话中神用土和水造的第一个女人。——译注



多拉派到人间。她似乎是值得热烈而长久地爱的,但是,她却有一颗恶毒的心。她施展了她那撒谎、欺骗和善于甜言蜜语的才能。愚蠢的厄庇墨透斯^①没有听信他那较有远见的哥哥的警告,娶了她做妻子。她举起了一只大箱子的盖,从那里面放出了一切灾祸,这灾祸在人间传播;还有一切疾病,这疾病日日夜夜无声地向人们靠近,给他们带来不幸。然后,她又盖上了盖子,把希望关了进去,使灾祸永存,而人类永远停留在毫无希望的痛苦之中。

为了另外一种道德,这个比喻改变了,它在后来的故事异文中得出了这样的结论:箱子里充满的不是诅咒而是祝福。当由于过分好奇而把箱子打开的时候,这些祝福就被放出而跑掉了,而箱子里只剩下了安慰不幸的人类的希望。^②

但是,这些传奇的原始性质就凑成了其道德外衣的衬里。宙斯并不是比喻性的虚构,而普罗米修斯,只要现代的神话学家们不去完全错误地推测他,他比起寓言来具有较为深刻的意义。色诺芬(在普罗吉克之后)谈到了关于赫利克勒斯的故事;赫利克勒斯面临着对善行的长期而艰难的道路和享乐的短暂而容易的道路之间的选择^③。但是,这样一来,虽然神话英雄迁就道德教益,然而虚构和它那完全不含道德意义的本质符合得如此之少,以至跟读者的思想好像具有明显的矛盾。

比喻和纯神话之间的一般关系,比一切都更好地表现在为每一个儿童所熟悉的故事中,表现在动物寓言中。以我们的习惯观点来看,比喻在这些虚构里显然是主要因素,而关于劝谕的概念跟虚构的本质好像是有联系的。但是,研究工作从广阔的观点证明,比喻似乎是跟任何道德无关的古代神话之躯干上的寄生赘瘤。只有努力借助理智的反应,现代作者才能够用比喻去模拟古老动物寓言中的动物。由于在他心目中动物已经变成了妖怪,难怪只有作为负载人们道德教训或讽刺的漫画,才可以想像。蒙昧人认为,半人的动物不是为了说教或嘲笑而虚构出来的生物,而是纯粹现实的生物。动物寓言对于那些赋予低级动物以语言能力和人类的道德品质的人来说不是毫无意义的事物。要知道,这些人认为,每一只狼或鬣狗都可能是鬣狗人

① 厄庇墨透斯(Epimetheus):希腊神话中的人物,是伊阿珀托斯儿子,普罗米修斯的兄弟,但他既怯懦又愚蠢,还贪财好色。——译注

② Welke: Griechische Götterlehre, I 756. ——原注

③ 色诺芬:《大事记》, II, 1 页。——原注



或变兽人。他们甚至相信,“我们祖母的灵魂偶然也能够迁入鸟体内”,于是他们为了不吃掉某位祖先而选择食物。在这些人身上,崇拜动物可能总是宗教的组成部分。这些信仰即使在现在也是半数人类所固有的。

最初的动物故事也就在这里发生了。澳大利亚人甚至讲述着关于动物,关于老鼠、猫头鹰和肥胖的澳洲土人或关于猫咪兄弟的本原故事。猫咪兄弟在他的朋友们睡着的时候把记号打在他们的鼻子上。^①在堪察加人那里有一种精心创作的关于他们的荒唐可笑之神库特卡跟老鼠们探险猎奇的神话。老鼠们以各种形式戏弄库特卡,例如,它们把他的脸彩绘得像个妇女一样,当他在水中看到自己的映像的时候,他就爱上了自己。^②动物故事在波利尼西亚人和北美印第安人那样的社会中间极为流行。波利尼西亚人和印第安人在这种故事中重视动物遇险时的机智和对它们的习惯和性格的细致了解。例如,在一个北美印第安人的传奇中,一只小狼在云端里找到自己的祖先蜘蛛,它们长着灰白头发,长而呈钩形的指甲。它们给它纺了一些小线团,以便让它能够顺着线下降到地上。当它回来时,发现老狼抓走了它的妻子杂色鸭。她狼狽地逃走,因此,她迄今总是孤独地生活,孤独的潜游。^③

在几内亚,动物寓言是土著们谈话的主要对象之一,下列的故事可以作为解释动物特性的故事的范例。大獾猴恩盖纳为自己的女儿找一个一次就能喝一桶甜酒的勇敢的求婚者。威风凛凛的大象,举止优雅的豹和无精打采的野猪,在吞食了■一口那火辣辣的液体之后就放弃了当新郎的奢望。当时小猴子泰林加出现了,它诡计多端地把自己成千的伙伴隐藏在高草中。喝完第一杯之后,它就走开了;而其他的猴子们就替它按顺序出来,一个一个完全同样地喝,直到桶干为止。这时■就带着獾王的女儿离开了。但是在狭路上,大象和豹扑向了它,逼迫它逃走了。于是它就隐藏在树木的高枝上,发誓再也不下到地上来了,因为它在地上遭受到了那么样的迫害,受到了那么不公正的待遇。这就是为什么小猴子们直到如今仍生活在树木最顶端的原因。^④

这些故事,从蒙昧人的传说中被成十成百地搜集起来,仍然保留着原始

① 《民族学会学报》,Ⅲ,259页。——原注

② Steller; *Reise von Kamtschatka nach Amerika*, 1793。——原注

③ 威尔逊:《苏格兰史前史》,见《民族学会学报》,Ⅳ,360页。——原注

④ 威尔逊:《西非》,382。——原注



形式,任何训诫都还没有渗入。但是,在蒙昧人中,故事很容易而自然地过渡到了寓言,这个过程,显然较发达的民族没有任何参与。在霍屯督人的故事中,跟关于狡猾的胡狼的神话一起出现有关于狮子的道德说教。胡狼施用各种诡计从狮子那里骗取它的猎获物的最好的部分。在胡狼的背上有一条黑纹,那是当它想窃取太阳的时候,被太阳烧焦的。那只狮子想像它比自己的妈妈聪明,结果被猎人的枪矛杀死,因为它的妈妈预先警告它提防含有杀机的人,人的头同他的肩和腿是在一条线上,而它没有听从她的话。^①同样,祖鲁人讲述的蹄兔故事,是一个详尽的道德寓言。故事说:蹄兔的尾巴丢了,它不去找,因为下雨,它不愿外出,它只是请求别的动物把尾巴找来给它,因而它永远得不到尾巴。在关于玛纳包左的北美传奇中,有着具有纯粹伊索式的幽默的寓言。变为狼的玛纳包左杀死了肥胖的麋鹿,他饿了,就立刻坐下来,以便吃它。但是突然他产生了疑问:从哪边开始吃?假如从脑袋开始,人将重发笑并且说:他不从那尾端开始;假如从两边开始,他们又将说:他从旁边吃它。最后,他决定了,从最可口的一块肉下嘴。突然他旁边的树发出了嘎吱的响声。他对树喊道:“安静些!安静些!我不能在这种噪音下吃。”于他尽管饿,他还是抛弃了午餐而爬到了树上,以便迫使它停止发声。但是,他被夹在两个树枝之间而不能动弹。这时狼群来了。他对它们喊:“顺着那条路去,顺着那条路去!”那些狼想:“大概他在这里藏了什么东西,不然,他不会劝我们走另一条路。”它们向前走,看到了麋鹿,并且吃得只剩下骨头。这时,玛纳包左满怀嫉妒地看着它们。当时一阵疾风,吹开了树枝,解放了他,于是他回到了家里,自己思索道:“当你手中有真正幸福的时候,这也就意味着做无谓的事。”^②

在旧世界,有道德意义的动物寓言属于相当久远的古代,但是,它没有立刻取代单纯的动物神话。欧洲人的智慧在许多世纪中从伊索的乌鸦和狐狸的聪明里吸取了教训,同时,陶醉于虽然不完全是有益益的、但却有艺术

① 布列克:《列那狐在南非》,5、47、67页。——原注

② 斯库克拉夫特:《阿尔吉里考察》, I, 160页。——原注



性的较为原始类属的动物故事之中。实际上,巴勃利乌斯^①和非得洛斯^②的集子已经流传了千年以上,当时,真正的动物史诗已经在无与伦比的《列那狐》中获得了充分的发展。雅科布·格林认为,它的形成可以按迹探求到原始的法兰克人^③的12世纪作品,这种作品同样也包含着较古的材料。^④《列那狐》,它不是规诫性的史诗,(假如在其中的某个地方也有这种训诫,那么,这种训诫大部分具有运用权谋的特性,)也不是讽刺作品,不管它多么辛辣地嘲讽一般的人,特别是神父。其中的一切生物都具有拟人性。狐狸是狡猾的化身,熊是力量的化身,驴是愚蠢的固执的化身,母绵羊是诚实的化身。这个故事,在中世纪的欧洲,人民的一切阶级都享有它;而现在,它差不多成了一些学者的财富。它的魅力就在于把动物的特性和人的特性巧妙地结合了起来。《列那狐》叙事诗在中世纪影响极大,这可以从列那狐、熊先生和雄鸡这些名字看出来。这些名字,不了解这部伟大动物寓言中这些角色由来的人,也是颇熟悉的。甚至在现代法语中,其痕迹也很明显。驴的名字“baudet”源于“Baudoin”,即布里丹驴子。一般的法语词典中不收列“goupil”(狐狸)这个词,这是个拉丁语词,在这个动物叙事诗中“goupil”这个词也相应不出理,而出现了列那(Raginhart,劝诫者)这个法兰克人语的标名,以及其变体“Reinhart、Reynard、Renart、Renard”,等等。这个像伊索寓言一样的道德寓言,被雅科布·格林轻蔑地称为“删削为纯粹是道德训诫和讽喻的寓言”,“把陈葡萄的第四次酸水注入枯燥乏味的道德浸液之中”的东西,比起纯正的动物神话来,其审美格调是低劣的。按照孩童的方式,神话学批评家也易于判断此类寓言的优劣,小孩就认为,把“道德”这个词印在《伊索寓言》中简直太方便了。每个人可能都知道这种寓言遗漏了什么。

在研究寓言的时候,缺乏抽象能力这一点表现得特别鲜明,而这种抽象对人类的信仰总是具有如此有害的影响,它使得把神话和历史传说混为一

① 巴勃利乌斯(Babrius, 2或3世纪):诗人,关于他仅仅知道循用希腊的诗体来表述伊索的寓言(伊索传下来了200篇左右寓言)。——译注

② 非得洛斯(Gaius Julius Phaedrus, 约公元前15—约公元50):古罗马寓言诗人,所著五卷《寓言集》大多改编自《伊索寓言》,有时也利用历史、神话和当代生活的材料,常讽刺当时的社会生活。——译注

③ 法兰克人(Franks):欧洲古族名,属日耳曼人。分萨利安法兰克人和里普利安法兰克人两支。历史上曾建立法兰西王国,后与其他日耳曼人融合。——译注

④ Grimm: *Reinhart Fuchs*, 1834(引论)。——原注



谈,它导致用那种不必要的照字面解释传说的方法使历史的意义模糊不清。又蠢又哑又瞎的劳拉·布里奇曼^①的智力状态,对于说明那些虽然也具有一切外部感觉然而文化落后的人的智力方式是如此富有借鉴意义。这种智力状态表现出那种极端的困难,即文化落后的人们在理解任何非现实的故事时所具有的那种困难。怎么也不能迫使她理解,算术习题只不过是具体事实的概念,而对教师的问题:“假如您花四元钱能买一桶苹果酒,那么您花一元钱能买多少呢?”她天真地回答道:“我不能高价买苹果酒,因为它太酸。”^②

像佛教徒那样文明的人甚至也是这种倾向具体主义的明显例子,真令人惊异。他们看关于动物的最明显的道德寓言来解释史实,解释圣史的情节。释迦牟尼在他 550 岁诞辰时,以青蛙、鱼、乌鸦、獾猴以及许多其他动物的形象出现。他的信徒们远未意识到这些变化的神话性,因此在佛教的庙堂里把这些体内寓有伟大祖师之动物的毛、羽和骨骼作为圣人遗骸保留了下来。在佛陀变为各种动物时发生的意外事件中,他以我们熟知的《伊索寓言》中狐狸故事、猫故事的角色出现。正是他,当他变成一只松鼠的时候,树立了一个父母行善的榜样:当小松鼠的草窝漂进大海里时,老松鼠试图用尾巴把海水吸干,救出孩儿,他坚忍不拔的勇气最终得到回报,奇迹发生了。

用我们现代的概念来说,作为故事之目的的劝善,不利于它那作为事实之真情的标志。但是,假如连那些讲述动物和鸟的寓言都按字面的意义来理解,那么,其主人公可能是人或像人的寓言,尽管有最明显的劝谕性的结论,也不能免受这种解释,也就不必惊异了。因此预先警告是极为有益的,在《新约全书》中每一篇寓言正是以带有预先警告的寓言为鲜明标志的,但是这也是有缺点的。詹姆森夫人^③传达了自己生活中的下列奇异的事实:“我记得,我已经不很年轻了,当时我不怀疑有贫穷的拉瑟热斯和富人,施洗者约翰和赫罗德;当时,乐善好施的撒马利亚人在我的眼中同样是现实人物,也像任何一位使徒一样,当时我衷心地怜悯那些贫穷而愚昧的少女们,她们忘记了点燃自己的灯火,并且我认为,对待她们过于严格了。同样关于寓言之字面上的、事实上的真实性的印象我从那时起就常常从孩子和没有

① 劳拉·布里奇曼(Laura Bridgman, 1829—1889):盲聋的英国人,但成功地成为一个受过教育的人。——译注

② 《劳拉·布里奇曼的报告》,120页。——原注

③ 安娜·詹姆森夫人(Anna Jameson, 1797—1860):英国女旅行家兼宗教女作家,著有《我们主耶稣故事》。——译注

知识然而很虔诚的《圣经》之听众和读者那里遇到。我记得,我努力给一位善良的老太婆解释寓言这一词的真正意义,并让她了解关于浪子回头的故事完全不是真正事实,她大为愤慨。她仍然相信,基督从未向信徒们讲过不是真理的东西。她把此事牢记在心,因而我认为最好是躲开她。”^①可以进一步说,这种谬见,还限于贫穷无知者头脑中才有。圣拉瑟热斯这位麻风病人和麻风院的守护神,显然是从拉瑟热斯的这些特性派生出来的,它还派生出了“麻风病院”这个词和意大利语的“lazzarone”这个词。^②

表现在寓言向伪历史过渡中的神话才能的力量和顽强性的证据,能够作为关于神话推断的结论。我们在它里面看到了自然之生命化和人格化的过程,传奇之形成是借助对事实之夸张和歪曲,比喻之固定是由于错误地理解词的现实化,臆测的理论和不少重要的虚构变为假设的传统事件,神话过渡到怪异的传奇,地域的名称和人的名字充满幻想的内容,神话事件被作为道德的例证,并连续不断地定型为历史:研究这些复杂而曲折的活动更加有力地揭示出了神话学的两个原则。第一个原则是,传奇是在相当长的渐进系列中被分为这类的,它揭示出了发展的规律性,而这种规律性无论如何是不需用无故的虚构来解释的;传奇的发生从属于一定的规律,而每一个故事无论新旧都符合这一规律,它具有它的特定的基础和它出现的充分原因。这种发展实际上是如此的千篇一律,以至我们有权把神话看作是一般人类的有机产物,在这种产物中,个人的、民族的以及甚至种族的区别,从属于人类智慧之全世界共同的特点。第二个原则涉及神话同历史的关系。对于受破坏、被歪曲的关于现实事件的传说之研究,构成了从前神话学研究的主要部分。的确,对传奇的研究越是扩大,上述的研究就显然变得更加徒劳无益。就连嵌入神话组织之内的真正历史传说的片断,大部分被如此地歪曲了,以至不仅无助于解释历史,反而却需要从历史方面加以解释。但是,富有诗意的传奇的创作者和传播者不自觉地、好像不经意地为我们保留下了大量可靠的历史证据。他们把自己祖先思想和语言的传家宝放到了神话中的神和英雄的生活中去,他们在自己的传奇的结构中表现出了自己思维的

① 詹姆斯·坎农:《上帝艺术史》, I, 375 页。——原注

② 拉瑟热斯(Lazarus),意为乞丐、穷人,出自《圣经》。从这个词,派生出了英语的“lazaretto”一词,意为传染病院,尤指麻风病院。意大利语“lazzarone”,意思是那不勒斯地方靠乞和做杂工度日的流浪汉。——译注



进程,因此,他们就保留了他们那个时代的艺术和风俗、哲学和宗教,而关于那个时代的记忆本身却常常被书面历史丧失了。神话是它的作家们的历史,而不是它所含的主题的历史;它记录下了富有诗意的民族的生活,而不是那些超人英雄们的生活。

第 十 一 章

万物有灵观



宗教观念一般出现于人类的低级种族之中——对宗教观念的否定常常是误入歧途和被误解的：很多事实并不确切——宗教之基本定义——关于精灵的学说，这里称作万物有灵观——作为自然宗教的万物有灵观——万物有灵观分为两部分：关于灵魂的哲学和关于其他精灵的哲学——关于灵魂的学说，它在低级种族中的传播和定义——关于幽灵或鬼魂的定义——这是原始哲学的理论概念，这种概念试图解释现代被归入生物学方面的一些现象，特别是生与死、健康与疾病、睡眠与梦、失神与幻觉——灵魂在名称和本质方面跟阴影、血液和呼吸的关系——灵魂的类别或多样性——灵魂是生命之源；灵魂缺位之后又回归肉体——灵魂在失神即睡梦或幻觉时离开肉体；灵魂在睡眠者和看见幽灵者身上暂时缺位的理论——它们访问其他灵魂的理论——鬼魂以幻象的形式出现——降神的灵体和幽灵——灵魂保留着肉体的形式并与之同时遭受毁伤——精灵的声音——关于灵魂的概念即关于某种实体的概念；这是作为原始的学说出现的——通过妻子、仆人等的埋葬牺牲，让灵魂在未来的生活中为别人服务——动物的灵魂——借助埋葬牺牲打发它们到另一生活中去——植物的灵魂——物品的灵魂——借助理葬供品打发它们到那个世界去——关于物品灵魂的原始学说和伊壁鸠鲁思想的关系——关于灵魂说的历史发展：从原始生物学之轻浮的灵魂到现代神学之无形体的灵魂

现在或从前是否有文化如此之低以至没有任何宗教观念的人类种族呢？实际上这是关于宗教的普遍性的问题。对这个问题，在如此之多的世



纪中,人们时而有把握地作出肯定的回答,时而又能有把握地作出否定的回答,而这两种情况下的有把握均跟所引证据的贫乏形成鲜明的对照。民族学家们求助于进化论来阐明文化,并研究循序渐进的文化阶段之一从另一个的起源,与此同时,他们以非凡的兴趣接受了关于完全没有宗教的部族的一切报道。于是他们就说:这就是完全丧失宗教的人,因为他们的祖先没有宗教;这就是提供人类部族的前宗教状态的人,随着时间的流逝,才从这种部族中产生了宗教发展的条件。我认为,在研究宗教发展的时候拿这样的基础作为出发点是不完全合适的。虽然理论的壁龛是现成而合适的,但是应当拿来充实这个壁龛的雕像还不完善。这种情况,好像把那些既没有任何语言,也不知使用火的仿佛存在的部族某种程度地描绘了出来。本应一点也不反对这类存在的可能性,但是实际上,这样的部族还没有被发现。曾有过报道说,发现了跟宗教观念格格不入的蒙昧部族,但这种发现不是依靠充足的证据——对于这种绝无仅有的情况,我们有权要求这样的证据。

时常发生这样的情况:同一个作家,他一方面在一般的谈话中宣称在他所记述的蒙昧人中没有宗教现象,但是另一方面他自己又引用了许多证明他的上述观点毫无根据的事实。例如,兰格^①博士扬言,澳洲土著不仅没有任何关于最高的神、造物主、仲裁者的概念以及任何崇拜的对象——没有偶像、没有庙堂、没有祭祀,而且“他们甚至也没有任何宗教或宗教仪式的痕迹;而正是宗教或宗教仪式能够把他们跟毫无灵性的动物区分开来”。但后来没有一位作家由于忽略了在同一部书中所见到的某些细节而引用这些话,因为从这些细节中可以知道某种有极为重要意义的东西。例如,像天花这种病,土著们有时深受其害,他们认为这种病是由于“从别人的不幸中寻求享乐的恶魔布吉亚的作祟造成的”。于是,当土著们采取野蜜蜂蜂蜜时,他们通常是留给布达依留下一些蜂蜜。在昆士兰州(Queensland)部族的某些两年一度的集会上,两个年轻姑娘要被捆来作为劝慰某一恶神的牺牲。最后,按照可尊敬的威廉·利德里^②的回答来说:“他跟土著们谈话时,总是从他们那里听到一些关于超自然的神巴雅姆的特定传说,他们从其中听到了

① 约翰·兰格(John Lange, 1799—1878):英国学者,他研究波利尼西亚人,并提出了关于他们移居到美洲的假说。——译注

② 威廉·利德里(William Ridley, 1819—1878):在澳大利亚的英国传教士,关于澳大利亚人部第一批民族学著作之一的作者。——译注



巴雅姆的声音,巴雅姆创造了一切;关于恶魔之魁首,疾病、不幸和智谋之源杜拉木龙的传说,它在他们那大规模的集会上是以蛇的形象出现的,等等。”^①由于多数研究者们的和谐一致的证据,很明显,澳大利亚的土著们在欧洲人心目中过去是,而且迄今仍然是这样的一个民族:其头脑中充满了关于灵魂、恶魔和天神的最生动的概念。

莫法特^②先生的那些关于非洲别朱安人的记述还有不少是很精彩的。他说,“这些人任何时候也没有听说过灵魂不死”,然而在他先前的话中却报道说,这个部族用来标志死者阴影的词是“里利其”。^③丹·费里克斯·德·阿扎拉^④谈道,教士们关于南美的土著部族有宗教的断言肯定是错误的。他率直地宣称,他们没有任何宗教。但是在其著作中,他却援引了许多下列事实,像瓜纳人^⑤把武器和衣服同死人尸体一起掩埋,他们具有若干关于未来生活的概念,编古安人相信有奖善惩恶的神灵存在等等。对这些原始部族的合理的宗教感情的这种盲目的否定,完全证实了道尔比尼^⑥博士的批评:“请记住,他在谈论他所记述的一切民族时,用他援引来证明其原则的那些事实,推翻了他自己的原则。”^⑦

这些事例证明,假如推论是建基在任意限定词义上,那么这种推论就会多么错误。兰格、莫法特和阿扎拉是这样的一些作家,民族学感谢他们积累了许多关于他们所见到的部族的珍贵知识,但是很明显,他们不承认那些跟已创立和确定下来的开化民族神学不相似的宗教。他们硬说那些跟他们自己的信仰不相似的部族没有宗教,在这一方面,他们跟那些神学家相近,那些神学家常常把信仰跟他们不同的另一些神的人称作无神论者。早在古代

① 兰格:《昆士兰州》,1861,340,374,380,388,444页。布达依的出现(397页)引起一场洪水;显然,他同布吉亚相等同。——原注

② 罗伯特·莫法特(Robert Moffat, 1795—1883),在南非的苏格兰传教士,著有《传教士在南非的工作》。——译注

③ 莫法特:《南非》,1842,261页。——原注

④ 丹·费里克斯·德·阿扎拉(Dan Felix de Azara, 1746—1811);西班牙旅行家,《南美旅行记》(1809)的作者。——译注

⑤ 瓜纳人(Guanao):拉丁美洲印第安人的一支,主要分布在阿根廷,属蒙古人种印第安类型。——译注

⑥ 道尔比尼(D'Orbigny, 1802—1857):法国古生物学家和旅行家,他发表了大量关于自己旅行的作品。——译注

⑦ Azara: Voyage dans l'Amerique meridionale, t. I—IV, 1809, II, 3, 14, 25, 51, 60, 91, 119; D'Orbigny: L'homme américain, II, 318。——原注



的雅利安人把印度的主要部族描述成“阿杰瓦”即不信神者的时候,或是在希腊人把相当的说法“阿且奥依”加到不信仰他们的古典神的古代基督教徒身上的时候,我们就发现了这类批评。我们也在较新时代的神学家们那里发现了它们。这些神学家把不相信魔法和使徒之继承的人们宣布为无神论者。最后,我们同样在现代的神学家们那里看到,这些神学家也像他们在上一世纪的同行一样固执己见,认为坚持物种进化论的自然学者一定相应是无神论者。^①这些事实提供了神学曲解的范例;对原始社会宗教如此寻常的误解正是神学曲解的结果之一,它感染了每一个达到较高深观点的学者。

毫无疑问,某些教士完全理解蒙昧人的智力,因为他们不得不与蒙昧人打交道,实际上,我们从克兰茨、杜勃利茨高费尔、莎尔瓦、艾尔里斯、加尔吉^②、柯尔列维、维尔松和威廉斯^③这样一些人那里获得了关于宗教信仰的低级发展阶段的最详细的知识。但是大部分宗教界人士对异教徒的信仰是如此充满仇恨和蔑视——在传教士的地图上,异教徒们所在的广大地区都被涂上了黑色——因而宗教界理解这些信仰的可能性始终是很小的。那些单纯想了解宗教低级阶段的本质和意义的研究者却并不如此。他们完全了解信仰和畏惧之对象的荒谬性——那畏惧产生于信仰——但仍然热心地注意人们身上表现出的所有这样的特征,那就是人们会借助自己所能理解的微光而严肃地探求真理。这类学者将努力在粗糙陋而幼稚的学说中寻找意义,这种学说对于那些醉心于它的人们来说常常是晦为暧昧的。他们将探寻仪式背后的一整套思想,尽管这种仪式现在看来纯属荒谬或愚昧的迷信。对于人们那些生活信仰之合理的了解,将是对这些研究家们的奖赏。因为只了解一种宗教的人,实际上他对宗教的理解并不比只通晓一种语言的人对语言理解得多。没有哪一种其他方面完全隔绝的人类宗教,例如现代基督教思想和原则,具有十分低下的智力线,这些智力线是在前基督教时期之前,是在人类文化或许甚至是人类生存本身的萌芽期。

假如有适当机会来研究蒙昧人宗教的研究者们,以如此愚昧无知的态度来对待他们眼前的材料,那么就会轻率地否定那些已经作出的没有任何

① 摩尔根:《易洛魁人图说》,1851,II,435页;Achaenologia Americana, IV, 15;宾厄姆:《基督教会习俗》, I, 第2卷;Vanini: De Admiranda Naturae Arcania, 1616, dial. 37;惠基:《理性主义史》, I, 126页;《不列颠百科全书》,“迷信”。——原注

② 罗伯特·加尔吉(Robert Galdi, 1803—1868):研究古代印度宗教的英国传教士。——译注

③ 约翰·威廉斯(John Williams, 1796—1839):在大洋洲群岛上的英国传教士。——译注



事实根据的判断,而这种否定当然也不可能有意义。16世纪的一位旅行家提供了对佛罗里达的土著极为典型的记述:“至于谈到我们见到的这个民族的宗教,由于他们语言的意义贫乏不足,我们[不]能从符号中,也不能从手势中确信他们有某种宗教或某种一般的法律……我们认为,他们没有任何宗教,并且他们每一个人都是按照个人的意志随意生活。”^①但是,对这些佛罗里达人的较为充分的研究证明,他们有宗教;科学的成果推翻了许多其他同类的轻率的论断。

例如,作家们常常报道,马达加斯加的土著们没有任何关于来世的概念和任何标志灵魂或精灵的词。^②搜集了帝汶岛(Pulau Timor)土著宗教资料的丹皮尔^③得出了这样的结论:他们没有任何宗教。^④而托马斯·罗先生进入萨尔达尼亚^⑤走上通往大蒙兀儿宫廷的路,他看出了霍屯督人“保留下了自己那偷窃的习惯,而没有任何关于神或宗教的概念”^⑥。在约翰·卢伯克先生搜集的无数资料中,可以找到许多应当以这种观点来进行公开批评的东西,来证明原始社会中宗教的缺乏或低级的发展。^⑦例如,那种说萨摩亚群岛的土著没有宗教的断言,不能够有力地反对由可尊敬的鲁·特纳编写的对萨摩亚人信仰的详细记述。巴西的图皮人没有任何宗教的恰好同样的断言,没有任何较为肯定的证据是不该采纳的,因为图皮部落的宗教信仰和仪式在列利、德·拉耶特^⑧和其他作者们那里被记述了下来。^⑨

即使耗费大量的时间和劳动并借助全面的语言知识,也并不总是能够从蒙昧人那里轻易地获得有关他们宗教的详细资料。他们较快地努力隐秘他们对神的崇拜而不让渴求而看不起人的外国人知道;而他们的神也像

① Moell: *Dictionnaire des Origines*, 300. — 原注

② 埃利斯:《波利尼西亚人考察记》, I, 429; Flacourt: *Histoire de Madagascar*, 59. — 原注

③ 威廉·丹皮尔(W. Dampier):英国旅行家,出版过他的两次环球旅行记。——原注

④ Dampier: *Voyage aux terres australes*, 1705, II, part II, 76. — 原注

⑤ 萨尔达尼亚(Saldanha):南非(阿扎尼亚)港口。在开普省西南端,濒大西洋。——译注

⑥ Roe, 见平克顿:《航海与旅行》, 卷 2 页。——原注

⑦ 鲍威尔和马格努森(Powell and Magnusson):《冰岛传奇》, 564 页; 卢伯克(Lubbock):《文明的发源》, 138 页。——原注

⑧ 德·约翰·梅耶特(De John Laet, 1593—1649):南美的首批传教士之一。——译注

⑨ A. Métraux 著作 *La religion des tupinamba*, Paris, 1928 出版之后,对土著人有宗教的问题就不可能再有怀疑了。——原注



其崇拜者一样躲避白人及其较为强大的神。斯普罗特^①在温哥华岛(Vancouver Island)的研究就是这类事态令人信服的例证:“我在阿特^②族土著中间生活了两年,在他们能够谈出某种关于控制我们的势力或未来生活的思想之前,经常不断地关心他们的宗教信仰。沿岸的商人和许多跟这些人十分熟识的其他人对我说,他们完全没有类似的思想。这种意见也为跟许多不大开化的蒙昧人的谈话所证实。但是最后,我顺利地找到了一个令人满意的线索。”^③后来发现,阿特人始终把整个独特的宗教学说体系以及灵魂及其迁移、关于对人为善或做恶的精灵以及处在这些精灵之上的大神隐秘起来。

因此,即使是在任何个别部族中都找不到宗教思想的任何肯定的苗头,也应当对任何一个跟所研究部落的关系不密切也不友好的研究者的否定持怀疑态度——这种否定的断言是非常粗率的。例如,一位研究者在谈到安达曼群岛上的居民时说,在他们那里,甚至连宗教信仰的简单的成分也没有^④。对此,法特博士直率地指出,事实上土著们甚至连他们那简陋的音乐也没有向他介绍,所以假如他们有宗教的话,对宗教也未必就肯直言不讳。^⑤

在塞缪尔·贝克^⑥先生 1866 年在“伦敦人类学会”上提出的报告中,人们可以看到当代对蒙昧部落宗教的最令人注目的否定。我们从中可以读到这样的话:“白尼罗河(White Nile)的最北的部落是:丁卡人^⑦、希卢克人^⑧、奴埃尔人^⑨、

① 斯普罗特(Sprunt, 19 世纪):北美印第安人研究者。——译注

② 阿特人(Ato):温哥华岛上的印第安人部落。——译注

③ 斯普罗特:《旅游生活特写》,205 页。——原注

④ 莫阿特:《安达曼群岛居民》,2,279,303 页。——原注

⑤ 拉德克里夫·布朗在其关于安达曼人部专门论文(A. Brown, *The Andaman Islander*, 1922),中声明在他们那里有宗教。——原注

⑥ 塞缪尔·贝克(Samuel Baker, 1821—1893):著名的英国旅行者,中非研究者。——译注

⑦ 丁卡人(Dinka):亦称登卡维人(Denkwi),自称金格人(J'eng)。东非部落,现为苏丹共和国的主要民族,主要分布在扎拉勒湖和白尼罗河下游地区,属尼格罗人苏丹类型,属尼罗特人支。

——译注

⑧ 希卢克人(Shilluk):亦称乔洛人(Cholo),北非的部落,现为苏丹共和国民族之一,分布在白尼罗河与索巴特河汇合处以马卡拉尔市为中心的地区,属尼格罗人苏丹类型,系北部卢奥人的最北支属。多个人保持传统信仰,崇拜自然力和祖先。——译注

⑨ 奴埃尔人(Nuehr):白尼罗河上的黑人部落。——译注



基赤人^①、博尔人^②、阿利阿布人^③和希尔人^④。除了基赤部落以外,对于所有的只作一般性的记述就够了。在所有的部族之中,毫无例外,都没有任何关于至高无上的神的信仰,也同样没有任何一类的敬神或偶像崇拜;甚至没有一种宗教信仰之光驱散他们智慧上的愚昧。”假如这位可敬的研究者谈到了拉图卡族^⑤或其他一些只是从他与之交往中才为民族学家们所共知的部落,那么他的报道最低限度在较详细的记述没有证明或没有推翻它们之前,可以说是现存中最好的。但是,当如此谈到较为著名的部族如丁卡人、希卢克人和奴埃尔人的时候,贝克先生显然不知道有关于丁卡人的祭祀、关于他们对善的和恶的精灵的信仰、关于他们的居住在天上的德高望重的神和造物主坚基德的已发表过的记述。我们对奴埃尔人的神涅阿尔和希卢克族的造物主也同样非常熟悉,在访问者笔下,这造物主像其他的神那样被描写为神圣的森林或树木。卡乌雷曼^⑥、勃兰-罗列^⑦、列让和其他的研究者们早在贝克先生如此匆忙地反对白尼罗河的这些部族有任何宗教之前若干年,就提出了关于这些部落有宗教的肯定的报道材料。^⑧

在系统地研究原始社会宗教的时候首先应当提出的就是宗教本身的定义。假如我们在定义中一定要求包括信仰上帝、死后的审判、崇拜偶像、有祭祀的习俗或其他某些或多或少地流传的学说或仪式,那么,无疑会把许多部族从宗教的范畴中排除出去。而且,如此狭窄的定义具有这样的缺点,即它把宗教跟其独特的发展等同起来,而不是跟作为基础的深刻的动机统一起来。看起来最好马上转而依靠这一主要来源,简单地把神灵信仰判定为宗教的基本定义。

① 基赤人(Kyinh):白尼罗河上的黑人部族。——译注

② 博尔人(Bohr):东非尼罗河上的黑人部族,属尼洛特人图丁卡族支系。——译注

③ 阿利阿布人(Aliah):尼罗河上的部族。——译注

④ 希尔人(Shir):尼罗河上的部族,属尼洛特人(Nilotes)的巴里族支系。——译注

⑤ 拉图卡人(Latukas):尼罗河上的黑人部落,属尼洛特人巴里族支系。——译注

⑥ 卡乌雷曼(Kaufmann, 19世纪):中非研究者。——译注

⑦ 勃兰-罗列(Brun-Rollet),《白尼罗河和苏丹》的作者。——译注

⑧ 贝克(Baker):《尼罗河上的种族》,见《民族学会学报》,V, 231页;贝克:《阿伯雷·尼安扎》,I, 246页;Kaufmann: *Schilderungen aus Central-Africa*, 1862, 123; Brun-Rollet: *Le Nil Blanc et le Soudan*, 1855, 100, 222, 164, 200, 234; Lejean: *Article in Revue des Deux Mondes*, April., 1862, Vol., 760; Waitz: *Anthropologie der Naturvölker*, I, 323; 法拉: *Farar*, 见《人类学回顾》, 1864, CCX, II; Martius Carl: *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens*, 1867, I, 583。——原注



图 19 由祭司所领导的杜卑人的宗教舞蹈

假如用这个标准来记述野蛮民族的宗教,就将获得下列结果。不能肯定地断言,每一个现存的部族都承认存在神灵信仰,因为有相当数量的部族其原始状态是昏暗不明的。由于部落的迅速变化或灭亡,其原始状态会永远这样昏暗不明。认为在历史上提到过或我们按照古代文献知道的每一个部落都应该无条件地接受我们所规定的宗教的基本定义也还是根据不足的,而把这种萌芽状态的信仰看作在一切时代的所有人类部落中是自然的或本能的,则更为愚蠢。因为没有事实来证明这种观点,即认为众所周知的能够有如此广泛的智力发展的人,不可能在一种没有宗教的状态下形成。在那种宗教状态之前,他不可能碰巧现在又能清楚地进入我们的知识视野之内。但是,希望作为我们研究之基础的是观察而不是臆测。在这里,根据大量事实就我所能来判断,我们应当姑且承认,在较近能够了解的一切野蛮种族里都发现有对神灵的信仰。关于缺乏这类信仰的报道,或者是属于古代的部族,或者是属于记叙多少有些不完备的现代民族。

这种事态对于宗教起源问题的确切意义,或许可以用下列的话来简要地说明。假如能够清楚地证明,无宗教的蒙昧人现在存在或者过去存在过,那么这些蒙昧人至少可以作为人类达到宗教时期文化之前的那种状态的代



表。但是并不希望利用这类论据,因为正如我们所看到的那样,指出不知道宗教的那些部族,其所根据的事实常常是被错误地理解的,或者始终缺乏论证性。假如我们背弃暂时极为虚弱的同盟者来充当可靠的支柱的话,对宗教思想在人羣中自然而逐渐发展的有利的结论就■有丧失其力量。或许不知道宗教的部族在现在没有,但是,关于宗教逐渐发展问题中的这一事实,并不意味着较之在现时不能找到没有剪子、书籍或火柴的英国居民更甚;事实上,在中国是有过不知道这类东西的时代的。

我打算在这里以万物有灵观的名义,探求深藏的关于精灵的学说;这种学说是那种跟唯物主义哲学相对立的唯灵主义哲学本质的体现。万物有灵观并不是新的专门术语,虽然现在用得还非常少。^①由于它跟关于灵魂的学说的特殊关系,它对阐释在这里所采用的关于宗教思想在人类中发展过程的观点是极为适宜的。“唯灵论”这个词,虽然它能够使用并且在许多场合下已经十分广义地使用了,但是它对于我们来说具有一种缺点,那就是它成了支持■为极端的唯灵观的现代学派的标志,但是,这种唯灵观不可能拿来作为对整个世界的观点的典型说法。在■广泛意义上的“唯灵论”这个词,也就是关于神灵物的一般信仰,我们用“万物有灵观”这个词把它代替了。

万物有灵观构成了处在人类最低阶段的部族的特点,它从此不断地上升,在传播过程中发生深刻的变化,但自始至终保持■一种完整的连续性,进入高度发展的现代文化之中。与此相反,宗教教义绝大部分掌握在个人或经院手中,它往往并不归之于早期低级文明,而是后来的智力阶段上的变化,与祖先的信仰相背驰或对立;这样一种比较新的发展并不影响我们现在对人类原始状态的探寻。事实上,万物有灵■既构成了蒙昧人的哲学基础,同样也构成了文明民族的哲学基础。虽然乍一看它好像是宗教的■低限度的枯燥无味的定义,但在实际上我们发现它是十分丰富的,因为凡是有根的地方,通常都有支脉产生。

我们常常发现,万物有■的理论分解为两个主要的信条,它们构成一个完整学说的各部分。其中的第一条,包括各个生物的灵魂,这灵魂在肉体死亡或消灭之后能够继续存在。另一条则包括各个精灵本身,上升到威力

^① 这一名称■用来标志■斯塔尔(Stahl, 1660—1734。德国医学家、化学家■哲学家)的学说,斯塔尔同时创造了■说。斯塔尔的万物有灵观代表了那种把生命之源跟灵魂相提并论的古典理论在符合时代之科学形式中的■生与发展。——原注

强大的诸神行列。神灵被认为影响或控制着物质世界的现象和人的今生和来世的生活,并且认为神灵和人是相通的,人的一举一动都可以引起神灵高兴或不悦;于是对它们存在的信仰就或早或晚自然地甚至可以说必不可免地导致对它们的实际崇拜或希望得到它们的怜悯。这样一来,充分发展起来的万物有灵观就包括了信奉灵魂和未来的生活,信奉主管神和附属神,这些信奉在实践中转化为多种实际的崇拜。

宗教的一个极为重要的因素是道德因素,它是较高级部族宗教中的最重要部分,它在原始部族的宗教中确实表现得极为微弱。这并不意味着在这些部族中缺乏道德感或道德标准,在这些部族中二者的特征是很鲜明的。虽然没有正式的教义形式,但至少有一种我们称之为公众意见的社会的传统舆论,按照它来确定特定行为的好坏对错。问题在于,道德哲学和万物有灵观的哲学的结合在高级文化中是如此密切而坚强有力,而在低级文化中显然仅仅是开始。我几乎不打算涉及宗教的纯道德性质,而是注意研究地球上的万物有灵观迄今为止所组成的——它确凿无疑地组成的一种古代的和遍及世界的哲学,这种哲学在理论上表现为信仰,在实践上则表现为崇拜。当我试图对那种迄今为止仍然极受轻视的研究所用的材料进行加工的时候,我确定自己的任务就是多方面鲜明地提出原始社会的万物有灵观,并在其一般特征方面按迹探求它的发展,直到高级文化阶段。

我希望在这里一劳永逸地确定两个指导当前研究的主要原则:第一,我们把宗教的教义和仪式看作是由人类智慧不依赖超自然力或上天启示所建立的宗教体系的组成部分,换言之,即看作是自然宗教的进一步的发展阶段;第二,我们将考察蒙昧人和文明民族宗教中相似的概念和仪式之间的联系。在较为详细地研究原始社会的教义和仪式的时候,由于特殊的原因,我不得不谈到跟它们相似的文化较高的民族的教义和仪式,但是,我没有给自己提出研究跟这些有类似联系的关于基督教的不同教义和信仰之间的关系问题的任务。这些问题和原始文化著作的直接论题相距极远,因此,我将仅仅用一篇的说法谈到它们,或者仅限于轻轻暗示,或者不加任何评论地证明它们。有知识的读者们有足够的去了解它们在神学中的一般意义,而纯粹专门的讨论应当由哲学家和职业的神学家们去作。

我们开始研究的第一个问题是关于人的灵魂和其他灵魂的学说。本章的其余部分是对这一问题的研究。原始社会灵魂学说的性质可以根据对其发展的观察来阐明。显然,处在低级文化阶段上的能独立思考的人尤其关

心两类生物学的问题。他们力求了解：第一，是什么构成生和死的肉体之间的差别，是什么引起清醒、梦、失神、疾病和死亡？第二，出现在梦幻中的人的形象究竟是怎么回事？看到这类现象，古代的蒙昧人——哲学家们大概首先就自己作出了显而易见的推论：每个人都有生命，也有幽灵。显然，两者都同身体有密切联系：生命给予它感觉、思想和活动的的能力，而幽灵则构成了它的形象，或者第二个“我”。由此看来，两者跟肉体是可以分离的：生命可以离开它出走而使它失去感觉或死亡，幽灵则向人表明远离肉体。

蒙昧人——哲学家也不难迈出第二步——我们从文明人消灭这种观念都极端困难的事实上看出了这一点——问题只不过在于把生命和幽灵结合起来。假如这两者本来就是肉体所固有的，那么，为什么它们不是彼此固有的？为什么它们不是同样的灵魂的表现？因而可以把它们看作是彼此结合在一起的。结果就出现了大家都 knows 的概念，这种概念可以被称为幽灵之魂，精灵之魂。这无论如何与个人的灵魂的实际概念，或者与野蛮民族中幽灵的概念相一致，它可以被规定如下：灵魂是不可捉摸的虚幻的人的影像，按其本质来说虚无得像蒸汽、薄雾或阴影；它是那赋予个体以生气的生命和思想之源；它独立地支配着肉体所有者过去和现在的个人意识和意志；它能够离开肉体并从一个地方迅速地转移到另一个地方；它大部分是看不见摸不到的，它同样也显示物质力量，尤其看起来好像醒着的或者睡着的人，一个离开肉体但跟肉体相似的幽灵；它继续存在和生活在死后的人的肉体上；它能进入另一个人的肉体中去，能够进入动物体内甚至物体内部，支配它们，影响它们。

虽然这个定义不意味着普遍适用，但是它已足以成为普遍采用的标准，随着各民族间或大或小的区别而变化着。因为这些世界范围内流行的观点远不是任意的或传统的产物，所以很少能够无可非议地把这些相距甚远的部族的一致性看作是任何一种交流的证据。它们是一种学说，这种学说以最具有说服力的方式满足了人类感情的直接需要，使得原始哲学似乎十分合理。事实上，原始的万物有灵观以众所周知的观点，如此令人满意地阐明了事实，以致它甚至在高级文化阶段仍然保持着自己的地位。虽然古典的和中世纪的哲学在许多方面改变了它，现代哲学对待它则更为无情，但它仍然保留了如此之多的原始性的痕迹，以至在现代文明世界的心理上，还清楚地透露着原始时代的余光。从最不同的和彼此相距极为遥远的人类部族中的众多事实里，可以选出一些典型细节来显示早期的灵魂学说，探求出这种学



说的各个部分跟整体的关系以及在文化的进一步发展的进程中是如何排除、变更或保留这些部分的典型细节。

为了理解关于人类灵魂或精灵的流行观念,注意那些被认为适于表现这些观念的单词将是有益的。精灵,或者被昏睡的或有幻觉的人看见的幽灵,是一种虚幻的形态,如同一个阴影,因此同样的词“shade”(阴影)就用来表现灵魂。例如,在塔斯马尼亚人那里,表示灵魂和阴影的是同一个词。^①阿尔奈琴部族的印第安人称灵魂为“墨塔赫朱克”,意思是“他的阴影”。^②基切人^③的语言中,“纳图勃”这个词的意思既是“阴影”,又是“灵魂”。^④阿拉瓦克人^⑤的“乌耶哈”意思是“阴影”、“灵魂”和“形象”。^⑥阿比影人用“洛阿卡尔”这个词来表示阴影、灵魂、回声和形象。^⑦祖鲁人不只把“吞吉”这个词用作“阴影”、“精灵”和“灵魂”,而且认为,在死的时候,人的阴影就会以某种途径离开人的肉体,从而成为祖先的精灵。^⑧巴苏陀人不只称死后留下的灵魂为“谢利其”或“阴影”,而且认为,当一个人沿着河岸行走的时候,鳄鱼能够在水中捉住他的阴影,把他拖入水中。^⑨在旧卡拉巴尔^⑩,精灵跟“乌克彭”或阴影同样混为一谈,假如失掉它,人就死去。^⑪因此,在野蛮民族中不仅有那些大家都知道的古代的几种说法 skia 或 umbra,也有显示其基本思想的那些有关失掉自己阴影的人的故事,这些故事现在仍然存在于欧洲民间传说之中,并为沙米索^⑫的故事《彼得·什列米尔》的现代读者们所共知。众所周知,炼

① 布德·安德鲁(Bourde Andrew):《知识引论》,1870,182页。——原注

② 坦纳(Tanner):《记事》,291页,克里族语“atchak”是灵魂。——原注

③ 基切人(Quiche):生活在危地马拉的印第安人。——译注

④ Brasseur, *Langue Quiché*, S. V. ————原注

⑤ 阿拉瓦克人(Arawak):南美印第安人,主要居住在巴西和委内瑞拉。——译注

⑥ 马齐乌斯:《美洲人种志》,1卷,705页,2卷,310页。——原注

⑦ 多布利茨霍菲尔:《阿比影人》,2卷,194页。——原注

⑧ Döhne, *Zulu Dic* S. V. *tsuni*; 卡里韦:《阿马祖鲁人的宗教》,91页,126页;《祖鲁故事》,1卷,342页。——原注

⑨ 卡萨利斯:《巴苏陀人》,245页;阿布斯特和多马斯(Arbousset and Daumas):《旅行记》,12页。——原注

⑩ 旧卡拉巴尔(Old Calabar):非洲几内亚沿海的一福分,在旧卡拉巴流域。——译注

⑪ Goldie, *Efik Dictionary*, S. V.; 见科尔:《非洲土著文学》,324页(卡努里人 Kanuri)。又:《东印度群岛记事》,5卷,713页(澳洲人 Australian)。——原注

⑫ 阿达尔伯特·沙米索(A. Chamisso, 1781—1838):德国作家(出身为法国人),《彼得·什列米尔》的作者,书中描写了一个失掉又寻找自己的阴影的人。——译注



狱里的死人们看出了但丁(Alighieri Dant)是活人,因为他跟他们自己不同,他的肉体把阴影投射到了地上。

在关于灵魂或精灵的概念里还包含着其他一些特征,尤其是把灵魂或精灵看作生命之源。例如,加勒比人,他们把心的搏动跟灵魂联系起来,并且认为被指定在未来天国生活的人的主要灵魂就住在心里,因而采用同一个词来标示“灵魂、生命和心”。^①汤加人认为,灵魂遍布全身,然而主要的是被关在心中。同时,土著们对欧洲人说,几个月前被埋葬的人仍然活着。“他们中间的一个人,为了努力让我明白他的话的意思,就抓住我的一只手,并握紧它,说:‘这个会死,但您的生命,任何时候都不会死。’同时用另一只手指了指我的心。”^②巴苏陀人谈到死了的人时说,“他的心走了”,谈到病愈的人时说,“他的心回来了”。^③这符合旧世界把心看作是生命、思想和情欲的主要动力的习惯观点。克伦人和巴布亚人所认为的灵魂和血液之间的联系鲜明地表现在希伯来和阿拉伯的哲学中。^④对于受过教育的现代人来说,圭亚那马库西部族的印第安人的信仰是非常奇怪的:虽然肉体死了,“在我们的眼中人却并没有死,而是在附近游荡”^⑤。但是,人的生命和眼睛瞳孔之间的关系在欧洲的民众中是人所共知的,他们不无根据地从病人那浑浊眼睛瞳孔的散光中,看到了中魔或接近死亡的征候。^⑥

呼吸的动作是活着的高级动物所特有的。呼吸的停止跟生命的停止是如此紧密一致,以致于人们很自然地习惯于把呼吸跟生命或灵魂看作是一个东西。劳拉·布里奇曼以她富有启发性的方式展示了受限制的感情和受限制的文明之间的类比。有一天,当她做出从自己的嘴里拿出某个东西的手势时,她解释道:“我梦见了,上帝把我的呼吸带到了天堂。”因此,西澳大利亚人把同一个词“瓦乌格”用作“呼吸、精灵和灵魂”^⑦,而在加利福尼亚的内特拉^⑧语中,“皮乌茨”的意

① Rochefort: *Île Antilles*, 429, 516; Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1861, 207. ——原注

② 马福维尔:《汤加群岛》, II, 135 页;法默(Fatmer):《汤加群岛》, 131 页。——原注

③ Casalis: *Les Bassoutos ou 23 années de séjour et d'observations au sud de l'Afrique*, 1859; 马林涅尔:《汤加群岛》, II, 135 页。——原注

④ A. Bastian: *Die Psychologie als Naturwissenschaft*, 1860, 15—23. ——原注

⑤ 伯南(Bernan):《英属圭亚那》, 134 页。——原注

⑥ Grimm: *Deutsche Mythologie*, 1835. ——原注

⑦ Moore: *Vocabulary of West-Australia*, 1842, 103. ——原注

⑧ 内特拉人(Netela):美国加利福尼亚州的印第安人部落。——译注



思是“生命、呼吸、灵魂”^①。某些格陵兰人认为人有两个灵魂，即他的阴影和他的呼吸。^②马来人说，死人的灵魂通过他的鼻孔出来，而爪哇人用同一个词“纳乌亚”来表示“呼吸、生命和灵魂”。^③

关于生命、心、呼吸气息和幽灵怎样合并为一个关于灵魂或精灵的概念，同时这些野蛮民族的概念是如何不确定而模糊不清的，这可以从尼加拉瓜(Nicaragua)土著们于1528年在询问他们宗教时的回答中鲜明地看出。“人们死的时候，从他们的口中出来某种类似一个人的东西，这个东西被称为julio(Aztec yuli = 生命)。这个东西就到有男人和妇女的地方。它和人相似，但是并不死，而肉体留在地上。”问题：“往那里去的，是否保持着跟在这里地上同样的身体、同样的面孔、同样的四肢呢？”回答：“没有，到那里去的只有心。”问题：“但是如果他们割掉了自己的心(例如，当把俘虏供献牺牲时)，这时会发生什么？”回答：“走的不是心本身，而是在身体中给人以生命的东西；当人死的时候，这个就离开肉体。”在另外一些回答中指出：“不是心向上升起，而是那个使人活着的东西，也就是从口中出来的呼吸气息，它叫作‘julio’。”

关于灵魂即呼吸的概念在语源学上可能溯源于闪米特语和雅利安语，因此，也就上溯到了世界哲学的主要源泉。希伯来人把“涅非什”——呼吸气息逐渐过渡到用来表示“生命、灵魂、智慧、动物”，然而“鲁卡赫”和“涅沙玛”则是同样由“呼吸”向“精灵”的过渡。阿拉伯人的“涅弗斯”和“鲁赫”跟这些说法相当。梵文单词中的“阿特曼”和“普拉那”、希腊文中的“普希赫”和“普涅夫玛”以及拉丁文中的“阿尼姆斯”、“阿尼玛”和“斯彼利图斯”同样是。同样，斯拉夫语中的“杜赫”把“呼吸”的概念转为了关于“灵魂或精灵”的概念。在吉普赛人的语言中有同样的一个词“杜克”，其意义为“呼吸、灵魂、生命”。这个词是他们作为雅利安语遗产的一部分而从印度传出来的呢，还是他们在流浪于斯拉夫土地上时接受来的呢，那就知道了。^④德语的geist和英语的“灵魂”一词也可能有一个同样原始的关于呼吸的概念。

如果认为这类说法是纯粹的隐喻，那么他们就会根据确定不移的事

① 布林顿：《新大陆神话》，1868，50、235页；布德·安德鲁：《知识引论》，1870，15页。——原注

② Crans: Grönland, 257. ——原注

③ 克劳福德(Crawford):《马来语语法与词典》；马斯登(Marsden):《亚细亚考察》，386页。——原注

④ Pott: Die Zigeuner in Europa und Asien, B-de I—III, 1844, II, 306; Borrow: Lavengro, II, 第26章, II, 第4章。——原注



实,确信呼吸和灵魂之间不言而喻的联系的力量。在佛罗里达(Florida)的谢米诺尔人^①中,当妇女在分娩中死去的时候,人们就把新生儿放在她面前,使他能够接受她那飞出来的灵魂,并由此为他那行将到来的生活注入力量和智慧。这些印第安人十分明白,为什么在年老的罗马人死的时候,最近的亲属倾身在死者的身体上边,以便吸到他的最后一口气。这类概念直到现在还保留在蒂罗尔的农民中,他们至今还相信,好人的灵魂在人死的时候将作为白云从口中出来。^②

以后我们将看到,人们在其复杂而模糊的关于灵魂的概念中,把整个生活现象和无比复杂的思想彼此联系了起来。但是另一方面,为避免由此造成的混乱,他们有时试图确定自己的概念并对它进行较为精确的分类,特别是借助这样一种理论,即一个人就是一个由几种精灵、灵魂或形象组成的结合体,而且结合体具有不同的功能。在蒙昧部族中已经出现了这种相当完善的分类。例如,斐济群岛的土著们区别出人的“黑暗的灵魂”或到冥国去的阴影和他的“光明的灵魂”或水和镜子中的影像——这个影像就留在他死的地方。^③马尔加什人^④说,“萨依那”或智慧随生命而消失,“爱依那”或生命变为空气,而“马塔奥塔奥”或精灵则在坟墓上面飘荡。^⑤在北美,灵魂的二元性在阿尔衮琴人中形成了十分明确的信仰。一个灵魂出来并看到梦,而另外一个留下。在死亡时,两个中的一个留在尸体附近,仍然活着的人们给它供奉食品;而另一个灵魂则飞入冥土。

一分为三的灵魂也是众所周知的。达科他族人说,一个人有四个灵魂:一个留在体内,另一个留在他的村庄,第三个飞到空中,第四个飞入精灵界。^⑥克伦人则分为“拉”(la)或“开拉”(kelah),它们可能被确定为生命攸关的精灵和“特哈赫”,后者是重要的道德灵魂。^⑦印度里萨邦的孔德人的四

① 谢米诺尔人(Seminole):美国佛罗里达的印第安人。——译注

② 布林顿:《新大陆神话》,1868,253页;Virgilius: *Aeneida*, IV, 684; Wutike: *Der deutsche Volksglaube der Gegenwart*, 1860, 210; Rochholz: *Deutscher Glaube und Brauch*, I, II。——原注

③ 威廉斯:《斐济》, I, 241页。——原注

④ 马尔加什人(Malgache或 Malagasy peoples):即马达加斯加人。——译注

⑤ 埃利斯:《马达加斯加人史》, I, 393页。——原注

⑥ Charlevoix: *Histoire generale de la Nouvelle France*, 1744, VI, 75—78; 福库克拉夫特:《印第安人的部落》, I, 33, 83页; III, 229页; IV, 70页; Waitz: *Anthropologie der Naturvölker*, III, 194; Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 66, 207, 208。——原注

⑦ 克罗斯(Cross):《克伦人》,见《美国东方学会会刊》, IV, 310页。——原注



重灵魂如下：第一个灵魂能够升入极乐世界或回到善神布拉大那里去的灵魂；第二个灵魂留在地上的孔德部族中间，一代一代地复生，所以在每一个婴儿降生的时候，祭司都问部族成员中的哪一个回到了地上；第三个灵魂把肉体留在死亡的状态中，开始来世的流浪，正是这个灵魂能够暂时变成虎，经受死后的各种苦难以作为惩罚；第四个灵魂在与肉体分离的同时死亡。这种分类令人想起了文明民族的分类，例如，把灵魂三分为阴魂、神灵和精灵：

人的四个组成部分：神灵、肉体、阴魂、精灵，

这四者已由四个地方预定。

肉体将隐没于大地，阴魂将在坟墓周围徜徉，

奥尔克(阿得)接受神灵，精灵将升入星空。

由于不打算把这种灵魂划分的细节循踪探求到文明民族的最精密的体系，我不准备研究古代埃及人在死亡仪式中对人的“巴”、“阿克赫”、“卡”和“克那巴”所作的区分。上述四者托马斯·伯奇^①博士分别译作“灵魂”、“智慧”、“生存”和“阴魂”。我也不准备研究犹太教义对一般肉体灵魂、精神灵魂和天国灵魂所作的区分，或印度哲学中的神体分出的^②遗传发生的灵魂之间的区别，或者中国人的三个灵魂“生命、形象和祖先精灵”的区分，或者在“奴斯”、“普希赫”、“普涅夫玛”和“阿尼玛”这一方面同“阿尼穆斯”这另一方面之间的区别。我也不准备谈论著名的古代和中世纪关于植物灵魂、感情灵魂和思想灵魂的理论。在这里只需指出，这类研究可回溯到我们民族的原始状态，其中有许多在其科学意义方面并不逊于在高度文化领域中受到极大尊重的观念，而且，以一个连贯的逻辑基础来处理这样的分类，将是一项艰巨的工作。

与那些生命、思想、灵魂、精灵、幽灵等相对应的词不是想用来描写真正独立的统一体，而是在描写生命个体的多种形式和功能，因此，这种普遍存在于我们的思维和语言之中、存在于一般的人类思维和语言之中的典型性

① 托马斯·伯奇(Dr. Tomas Birch, 1705—1766):英国历史学者和神学者。——译注

② 亦即通过神秘的、超自然的派生侧面获得的。关于神体分出的学说，例如，在各种不同的宗教和各种唯心主义哲学体系中，都有世界自神体分出的学说。遗传发生的灵魂是主宰肉体行动的靈魂，跟支配精神活动的精神分出的灵魂不同。——译注



在信奉佛教的部族中，喇嘛们极为庄严地举行召回灵魂的仪式。在一个人的身上，当他的理性灵魂被某一个恶魔盗走、只剩下一个动物灵魂的时候，他的感官和记忆力变弱了，他开始生病。于是，喇嘛以特殊的仪式念咒降伏恶魔，立时就治愈了他的病。假如念咒没有达到目的，这就意味着病人的灵魂不想或者不能返回来。人们给病人穿上最好的衣服，周围是他的所有的贵重物品。朋友和亲属们围绕着他的房子走三圈，亲切地叫出他的名字来召唤他的灵魂，同时，喇嘛读着地狱的苦难和危险的描写，以威吓自由地离开肉体的灵魂。最后一致齐声宣告：飞出去的灵魂回来了，病人将痊愈。^①

缅甸的克伦人围绕着病人，希望捉住他那游荡的灵魂，一切正如古代希腊人所曾描述过的那样。克伦人“拉”的学说的确是一个完备而十分确定的活力论^②的体系。这个“拉”也就是灵魂、精灵或神灵，可能脱离所从属的身体而独立。■此，克伦人不倦地努力把它保持在自己身上，召唤它，给它提供食品等等。灵魂多半是在肉体睡眠时出来游荡。假如它被延宕阻隔超过一定时间，人就要生病；假如永远阻隔在外，那么它所在的肉体就要死亡。当“小仙人”或精神医生召唤克伦人飞出去的阴魂或生命回来而不可能使它从死地返回的时候，他有时抓住一个活人的阴魂并把它转移到死人体内；因此，那个阴魂的真正所有者的灵魂在睡觉时就出壳，而他就必定要生病或死亡。当克伦人由于他的灵魂飞了出去而开始生病、忧伤和虚弱的时候，他的朋友们就借助于煮熟的鸡肉米饭在病人的衣服上举行一种人所共知的仪式，并用众所周知的祈祷恳求精灵重新回到病人身上来。^③这个仪式在文化人类学意义上可能与在中国仍然流行的一种仪式有联系，虽然还很难说出它是何时以何种方式传播的。当一个中国人死的时刻，人们认为他的灵魂已经离开了他的肉体，这时可以看见一个亲属举起病人的外套放到一根长竹竿上，竹竿上通常捆绑着一只白公鸡，同时有一个巫师用咒语把离开肉体

① A. Bastian: *Die Psychologie als Naturwissenschaft*, 1860, 34; Gmelin: *Reisen durch Sibirien von dem Jahre, 1733 bis 1743*, I—V, 1751—1752; 雷文斯坦(Ravenstein):《阿穆尔河》(“黑龙江”。——译著)，351页。——原注

② 活力论：流传很久的关于生命活动力的一种学说，认为生命就是一种特殊的、神秘的“活力”，这种活力就是一种特殊的生命之舞。——译注

③ A. Bastian: *Die Völker des Ostlichen Asien, Studien und Reisen*, B-de 1—6, Leipzig 1866—1871, I, 143; II, 388, 418; III, 236; 克罗斯:《克伦人》，(《美国东方学会会刊》) IV, 1854, 307页；梅森(Mason):《克伦人》，见《孟加拉亚细亚学会会刊》，196, 301页。——原注



的幽灵带入外圈里,以便把幽灵送还给病人。假如过一会儿竹竿在抓举者手中慢慢转动,就说明幽灵是在衣服里。

这种灵魂暂时离开肉体的信仰遍及全世界,广泛运用在巫师、祭司或者占卜者自己的仪式中。上述这些人相信灵魂只是远游去了。显然他们相信,灵魂可以暂时从肉体的监牢中解放出来。就像著名的梦想家和好幻想的杰罗姆·卡尔丹^①谈他自己的那种情形,他能够在任何时候脱离自己的感情而进入销魂状态。在过渡到这种状态的时候,他感觉到好像有什么东西在心附近同他分开了,仿佛他的灵魂出去了。这种感觉从大脑沿着脊柱往下走。同时,他意识到处在自己之外了。^②为了洞悉澳大利亚土著医师的秘密,有必要让他最低限度在精灵王国里停留两三天。^③贡德族的祭司在传授秘密之前,由于他的灵魂之一飞到上帝那里去了,他从第一天到第十四天停留在销魂状态。^④格罗兰的因纽特人的巫医其灵魂离开肉体,去请来他所熟悉的恶魔。^⑤图兰的萨满教^⑥巫师处在嗜眠状态中,这时他的灵魂到处周游,寻找隐藏在精灵界的智慧。^⑦

来自比较先进的民族的文献提供了同样的报道。关于领袖英吉蒙德的传奇对于古代斯塔的纳维亚的传奇来说是最有代表性的。英吉蒙德把三个芬兰人在一间小屋里关了三夜,以便让他们能够去参观冰岛,并向他报告他想移居的那个地方的详情。三个人的身体失去了知觉,他们打发自己的灵魂上路;三天之后他们醒来,向他提交了见闻录。^⑧赫尔莫其姆的故事则提供了一种具有普遍意义的典型情况。赫尔莫其姆的具有先知之明的灵魂时常出去参观遥远的地方,直到最后他的妻子把他那没有生命的肉体火葬,他的

① 杰罗姆·卡尔丹(Jerome Cardan, 1051—1576):数学家和医生,尤以神秘家占星术最为著名,许多迷信传奇都跟他有关。——译注

② Cardan: *de Varietate Rerum*, 1556, X X Ⅲ。——原注

③ 斯坦布尼奇:《维多利亚的土著居民》,见《民族学会学报》,I, 300页。——原注

④ 麦克弗森:《印度》,103页。——原注

⑤ Crons: *Grönland*, 296。——原注

⑥ 萨满教:为原始宗教的一种晚期形式。通行于满洲—通古斯语族诸部族,其巫师称为“萨满”,故名。形成于原始公社后期,具有明显的氏族部落宗教特点。——译注

⑦ Ruhe: *Finland und seine Bewohner*, 303; Cantren: *Finnische Mythologie*, 1852, 134; A. Bastian: *Der Mensch in der Geschichte*, B-de 1—3, Leipzig 1860, II, 319。——原注

⑧ 巴林-古尔德:《中世纪神话》,29页。——原注



可怜的灵魂回来之后再也找不到自己的隐蔽所了。^①下一章将要描述的许多访问精灵界的传奇性故事属于与此同样的一类。可以从琼·斯蒂林^②那里引出一个典型的招魂的例子,他说此例源于自己关于病人的知识,病人渴望见到朋友时已经陷入昏晕状态,这时他们可以感受到那遥远的情感对象。

下面这项众所周知的迷信可以作为我们民族中这类信仰的例子。在圣约翰节之夜,不眠的斋戒者可以看见那些注定下年要死的人的幽灵同神父一起到教堂的门前叩门。这些幽灵是离开了拥有它们的肉体的灵魂。在这个时候,神父的梦通常是很不安宁的,因为他的灵魂在体外很忙。假如在这个时候,那些不眠的一伙人中的某个人睡着了而又不能唤醒他,那么另外一些人就会看见他的灵魂去叩教堂的门。^③现代的欧洲离开这些古代信仰并不远,因此这类观念在今天并不特别稀奇。在我们的语言中还保留着它们的痕迹,例如在下面这些说法里:“忘我”、“忘形”、“失神状态”;有人说,他的灵魂渴望遇上朋友,那么,这就可能赋予这个句式较之单纯的比喻意义以更为深刻的意义。

这种学说构成了在野蛮民族中流行的梦幻理论的一个方面。按照克兰兹的意见,某些格陵兰人认为,灵魂在夜里离开肉体去打猎、跳舞,访问朋友。他们的梦是经常性的、生动的,这些梦使他们产生了以上的观点。^④在北美印第安人中流行这样一种说法,睡着的人的灵魂留下了他的肉体而去寻找那些吸引它的物品。醒来的人必须努力占有这些物品,以免他的灵魂统统离开肉体。^⑤新西兰毛利人认为,睡梦者的灵魂离开他的肉体又回来,甚至到阴曹去跟朋友们谈天。^⑥吕宋岛(Luzon)上的他加禄人不唤醒睡熟的人,因为他们料想在这时他的灵魂离开了。^⑦刚刚醒到的相信灵魂游荡的克伦人把梦幻看作是“拉”在留下睡熟的肉体之后去游历时的奇事,并且把我们在梦中所见的那些我们过去所熟悉的人和地方的那种情况也解释得活灵活现。

① Plinius: *Naturalis Historia*, VI, 53; Lucianus: *Hermotimus*, 7. — 原注

② 琼·斯蒂林(Jung-Stilling, 1740—1817): 德国作家。——译注

③ 布兰德:《大不列颠民俗》, 1870, I, 331 页; II, 236 页; 参见 Calmet: *Dissertation sur les apparitions des esprits*; 莫里(Maury):《巫术》, II, 第 4 章。——原注

④ Cranz: *Grönland*, 257. — 原注

⑤ Waitz: *Anthropologie der naturvölker*, II, 195. — 原注

⑥ Waitz: *Anthropologie der naturvölker*, 104, 184, 333; 贝克:《尼罗河流域的种族》, I, 57 页。——原注

⑦ A. Baetian: *Der Mensch in der Geschichte*, B-de 1—3, Leipzig 1860, II, 319. — 原注

他们说“拉”只能访问肉体已经到过的地方。

在蒙昧状态范围之外,在文明民族的思辨哲学中,例如,在印度吠陀哲学和犹太教之神秘哲学^①的体系中,我们也见到关于灵魂在睡梦时飞出的观念。圣奥古斯丁讲述了一个诡辩的故事,它很好地说明了各种理论。给奥古斯丁讲这个故事的人谈到,有一天晚上他在家刚要入睡,看见一个非常熟悉的哲学家向他走来。哲学家对他讲述了柏拉图的事情,这件事他以前曾问过哲学家而遭到拒绝。当他后来询问这位哲学家为什么在自己的屋里回答了他主动问起时曾拒绝回答他的问题时,哲学家回答说:“我没有回答,但我梦见我回答了。”因此,奥古斯丁说,这就是在清醒之时给人显现的奇异的想像,这种清醒在别人看来却仍在梦中。

欧洲的民间传说仍然保留着这种原始的梦的理论的许多有趣细节。例如,不重翻动睡熟的人,为的是让离去的灵魂不难找到归路。关于国王龚特拉姆的传奇是体现上述观点的有趣的传奇之一。一次,国王在森林中把头枕在忠实的持械侍卫的膝盖上睡着了。他的仆人看见一条蛇从主人的口中爬出,并且跑到了小河边,但是不能渡过它。当时,仆人就把自己的剑横放在小河上,小动物就顺着它跑过并隐没在山里了。过了一会儿,出去的蛇回来了,并且又钻进睡熟的国王的口中。国王醒来并说起在梦中看见自己通过一座铁桥过河上山,是一座全金的山。^②这是那些富有借鉴意义的传奇之一,这些传奇像博物馆中一样,为我们保留下了有关我们祖先的智力状态和对于我们现代智力来说已经纯粹属于幻想的思维遗迹的文献;而对蒙昧人来说,它们迄今仍然十分健康而真实。克伦人现在仍然十分了解灵魂游荡故事的每一部分。他们还有一个共同的迷信,即灵魂不能渡水,因此,要在缅甸的森林里拉一条线过河,供灵魂通过。他们非常明白作为运动物脱离肉体的灵魂的观念,也相信梦是灵魂的真实游历。最后,正如这种信仰本

① A. Bastian: *Die Psychologie als Naturwissenschaft*, 1860, 16—20; Eisenmenger: *Entdecktes Judenthum*, I, 458; II, 13, 20; Niebuhr: *Römische Geschichte*; Fruck: *Kabbale*, 253. ——原注

吠陀哲学体系,建基在吠陀经文上的印度神秘学说。按照这种学说,神的主宰(“曼罗门”)是世界的基础。在吠陀神秘学中有许多魔法指令,这些指令好像可以使人摆脱灾难和幻觉,而这种幻觉对于理智来说似乎就像一块神秘莫测的丽布般隐蔽着整个世界。在希伯来神秘哲学(古代希伯来语的意思是“传说”)——犹太教中充满最多幻想色彩的学说中,还着重加强烈的魔法成分。按照这种学说,讲求秘诀的希伯来神秘哲学获得了通过称呼圣名而使用特殊手势来创造奇迹的能力。——译注

② Grimm: *Deutsche Rechtsalterthümer*, 1828, 1036. ——原注

身,这古老的信仰常常会在现代诗歌中仍然找到隐蔽的场所:

那孩子耽于一个遥远的梦乡,
似乎并不在他所在的地方。

但是,这种意见仅只是原始心理中梦的理论的许多部分之一。在这■我还要引出它的另一部分,即相信人的灵魂从外面来访问睡熟的人,而这个睡熟的人也就在梦中见到它们。这两种观念是完全一致的。北美印第安人认为,梦就是睡熟的人的灵魂访问那个在梦中出现的人的灵魂或参观在梦中出现的事物。另一方面,他们把梦看作是在为了游历而出来的理性灵魂面前所出现的一种景象,虽然当时感性灵魂仍然留在体内。^①按照祖鲁人的迷信,人能够在梦中会见祖先的阴灵“伊唐高”,它来警告他免除危险;正因为这样,人可能在梦中通过“伊唐高”来会见远方的人,并且看到他们在悲伤。至于堕入病态的职业会见幽灵者,幽灵经常在梦中来同他谈话,直到他变成——按土■的确切说法——“梦宅”为止。^②

在文化的低级阶段,人们时常想,脱离肉体的灵魂对于另外一个人来说是在■中出现——按照奥吉布瓦人的说法,这另外一个人“在梦时看见它”。这种思想明显地表现在斐济人的信仰中,他们相信活人的灵魂可以离开肉体,以便在梦中去烦扰别人。^③一个不列颠哥伦比亚(British Columbia)的老印第安妇女的最新故事也是一例,这个老印第安妇女派人去请魔法家来驱逐每夜到她这里来的死人。^④一位当代研究者以极具特征而富有■益的方式描写了南夏威夷黑人的智力状态。“他们所有的梦都可以用灵魂去访问死去的朋友来解释。他们通过这个途径获得警告、批评■指示,而他们又怀着最大的敬意来接受它们,并以之作为自己行动的指南。到处传播的讲述梦见■的习惯在很大程度上发展着对于梦的意向。■此,在蒙昧人中间,梦时可作为特征的就是个人跟死人的交往,就像在没睡时跟活人的交往一样。毫无

① Charlevoix: *Histoire generale de la Nouvelle France*, 1744, VI, 78; 赫斯温尔(Luskiel):《北美的印第安人》, I, 76 页。——原注

② 卡拉维:《阿马祖鲁人的宗教习俗》, 1868—1870, 288, 260, 316 页; 约翰:《远东的■中生活》, I, 199 页。——原注

③ ■■斯:《斐济》, I, 242 页。——原注

④ ■■:《不列颠哥伦比亚》, 261 页。——原注



疑问,这是他们极端迷信的原因之一。他们的幻想力如此之强,以至他们仅能够把梦和现实区别开,把梦中的思想跟醒时的思想区别开,因而他们就是这样经常地撒谎——自然是不自觉地——因为他们相信看到前所未见的事物。”^①

对于古代希腊人来说,梦见具有跟对于现代蒙昧人同样的意义。当阿喀琉斯躺在浪涛澎湃的海边时,解除灵魂忧虑的梦就向他袭来,而帕特洛克罗斯(Patroclus)的灵魂立刻出现在他面前。这是他的口,他的美丽的眼睛,他的声音,甚至是他通常穿的衣服。他说起话来了,阿喀琉斯向他伸出了友爱的双手,然而没能握住他——灵魂像气一样在地下消失了。在把我们跟荷马时代隔开的全世纪里,活人或死人在梦中的出现就是哲学思考或迷信恐惧的论题。^②无论是活人的幽灵,还是死人的精灵,都在西塞罗的典型故事中扮演着角色。两个阿尔卡狄亚(Arkadia)人一同来到了米加拉(Megara),一个住在朋友家里,另一个住在旅馆里。在夜里,后一个在自己同伴的梦中出现,恳求他帮助,因为旅馆主人图谋杀害他。这位睡着的人恐怖地一跃而起,但是心想幻觉没有任何意义,就又睡着了。这时他的同伴第二次出现在他面前说,假如他不想救他这个同伴,那么,最低限度能为他报仇雪恨,因为旅馆主人杀死了他,并把他的尸体藏在大粪车里。他请求朋友明天一大早赶在大车运出之前到城门口去。对这第二个梦感到惊愕万分的旅行者按照对他的请求去做了,果然看到了大车,从它里面找到了被害者,旅馆主人被告发。“有什么能够比这个梦更能称作神呢?”^③

奥古斯丁论述了关于当时各种梦故事的灵魂的本质,认为在梦中可以见到死人或活人的灵魂。在一次梦中他自己也出现了,因为他的一个徒弟尤洛吉斯(Eulogius)——迦太基的雄辩家——因思考西塞罗的《雄辩术》一书中不明白的一节而不能入睡,于是在夜里奥古斯丁就来到他的梦里了它。但是,奥古斯丁倾向于梦的现代理论,并且在这种情况下,他说只是他的影像出现,而不是他自己,这影像可以远越大海,不知道也不会关心这

① 威尔逊:《西非》,210、395页;埃利斯:《波利尼西亚人考索记》,1829, I, 396页;Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 287;布坎南:《迈所》(“迈所”为印度南部的一个州。——译者),见平克顿:《航海与旅行》,卷,677页;泰勒:《早期人类学》,8页。——原注

② 荷马:《伊里昂纪》, II, 第23卷。——原注

③ Cicero: *De divinatione*, I, 27。——原注

种事。^①

审查一下古代、中世纪和现代文献中关于同类型的梦的无数故事，在它们中间很难把真实的和虚构的区分开来。人的幽灵在梦中出现，其目的是安慰或烦扰睡眠者，警告或通知他们什么事情，或者（最后）要求实现自己的愿望。但是在关于这些的无数故事中，可以很容易按迹探求关于梦中出现的幽灵的观念的逐渐发展；从古代人们确信摆脱肉体的灵魂真的出现在睡眠者的面前开始，到最近的意见——这类幽灵是睡眠者脑髓活动的结果，它依赖于无论怎样的外部客观形式的行为。

对待幻觉的态度跟对待梦的态度是相一致的，原始的灵魂理论跟它们既然有联系，^②这两类现象也就彼此互相补充，互相巩固。甚至清醒的和十分健康的蒙昧人也没有能力去严格地分辨清楚主观和客观、想像和实际——这种分辨能力是通过科学教育获得的，何况蒙昧人在身体上和智力上不健全呢。在看到自己周围人形的幽灵的时候，他不能不相信自己感官的见证。因此，在低级文化阶段上，人们总是极其实际而坚定地相信人的幽灵形象的客观性，这种幽灵形象是他在疾病或疲劳时、在情绪兴奋的影响下或采用麻醉手段的情况下出现的。其次应当指出，进行斋戒、自虐、麻醉以及采取其他方法使人进入病态兴奋的一个主要原因是病人希望看到幽灵形象，他们从这些形象中企盼获得神圣的知识甚至世俗的权力。

人的幽灵是这些幻想形式中的主要者。毫无疑问，真诚的有幻觉的人这样来描述精灵，好像它们真的出现在他面前，然而江湖骗子们迁就现成的记述。例如，在西非，人的“克拉”或灵魂在它的依附者死后变成“西札”或精灵，能够留在尸体旁边，但是只有巫师看得见它。^③有时幽灵具有这样的特性：并不是人群中的每个人都看得见。安的列斯群岛（Antilles Islands）的土著居民相信，假如一个人在路上走，死人就在他面前出现，但人多的时候就不会出现。^④其次，在芬兰人中，死人的精灵只有萨满巫师看得见，其他人看不见；对其他人，它们只在梦中出现。^⑤或许，关于萨姆依尔的阴魂的故事具

① 奥古斯丁：《De Cura pro Mortuis》，Ⅹ—Ⅺ，Epist. cl Ⅷ。——原注

② 对照伏尔泰的意见，《哲学辞典》，“âme”条，等等。——原注

③ Steinhilber: *Religion des Nègres* (*Magazin der evangelischen Missionen* No. 2) Basel 1856, 18.

——原注

④ Historie del S.S. Fernando Columbo, 127; 平克顿：《航海与旅行》，Ⅷ，80页。——原注

⑤ Castrén: *Finnische Mythologie*, 1852, 120. ——原注



有同样的意义。恩道尔的女巫看见了萨姆依尔的阴魂,虽然萨乌尔应该问她看见了什么。^①

但是,对幽灵的这种评定常常是没有根据的。我们知道,即使在一些文明国家,只要有一个关于某人见到幽灵的谣传,就足以在某些处于对精灵有相应感受的状态的人身上引起这种幻觉。由于这样容易兴奋,看见幽灵者的想像就转变成纯粹的幻觉。现代的看见幽灵者的这种精神状态较之在想像过分发达的未开化部落中的例外来,能更快地形成惯例。那些未开化部落的理智或许会由于一种接触、一个词、一个手势抑或一种不寻常的响声而失去平衡。但是,在蒙昧部落中,也像在继承了产生于相似条件下的古代学说遗留的文明民族中一样,关于幽灵的可见性与非可见性的学说显然是在实际经验的基础上形成的。说灵魂或精灵必定无疑地看得见或看不见,跟人的感官的见证是相矛盾的;但是像原始社会那样地肯定或者推测它们有时对某些人来说是可见的,而对每一个人来说并不总是和不是可见的却意味着对事实作了解释,虽然这种解释和我们现在的解释不一样,然而仍然是早期科学状态的十分合理的、有根据的成果。

我们尚没有提到在蒙昧部落中极为流行的“双重视觉”的故事。例如,乔纳森·卡弗^②船长从克里部^③的魔法师那里知道了关于带着消息的小船第二天到达的可靠预言。正午时候,梅森·布朗带着两个同伴在麦德诺路得河上航行^④,在途中遇到了他们所要寻找的那个部落的印第安人,而这些印第安人是魔法师派来迎接他们的。魔法师在回答向他提出的问题时说,他看见了航行的外国人,并且听到了他们关于旅行的谈话。^⑤在苏格兰人中间

① 在《帝国志》的第1册第28章中讲述着,被侵略吓坏了的菲利斯德人的国王萨乌尔决定跑去问卦占卜,以便知道自己的命运。“萨乌尔问雅格维,然而雅格维既没有在梦中通过魔物(主僧用来作为神谕的魔法物品),也没有通过预言者来回答他。”当时萨乌尔就去求助于阿恩道尔或恩道尔的女巫,请求相引不久前才逝世的预言者萨姆依尔。接下来的部分非常详细地记叙了这次在恩道尔的“关亡召鬼术之会”。女巫召来了萨姆依尔,他以其不祥的预言终于使萨乌尔沮丧气馁。在《启示录》中也有不少这样的章节,那里面明确地表现着对原始魔法的信仰。——原注

② 乔纳森·卡弗(Jonathan Karver, 1732—1780):美国旅行家。——译注

③ 克里人(Crees):北美印第安人的一支,主要分布在加拿大南部,少数在美国西北部,属蒙古人种印第安类型,喜文身,信万物有灵。——译注

④ 布林顿:《大陆的神话》,1868,269页。——原注

⑤ 麦德诺路得河(Mednorud River):在北美。——原注



也有类似的故事。例如,彭南特^①听说赫布里底的一个领主具有一种特性,能预见多少时间之内客人来,并能对他们的到来作好准备。另一个主人对朋友约翰逊说,他的随员之一预言了他回到岛上,并且绘出了他的仆人所穿的特制的服装。^②

通常人们认为一个人不能在同一时间内处在两个地方。但是这个观点远不是普遍的,“bilocation”^③这个词就是用来表现某些圣罗马教堂教士同时身在两个地方的奇异能力的。例如,圣阿尔芬斯·里古奥斯基能够说,在教堂传教,同时使告解者在家中忏悔。^④对这些形形色色的故事的迷信和对它们的解释同原始的万物有灵的幻觉论完全一致,同样属于关于双重视觉的无数故事之列。

死是一种事实,这种事实在一切文化阶段上都特别有力地引起对心理问题的思考,虽然并不总是健康的。无形体的灵魂的出现任何时候都被认为跟死亡时灵魂脱离尸体有特殊关系。这一点不仅可以从幽灵说中看出,而且也可以从关于“亡魂”的特别学说中看出。例如,克伦人说,人的灵魂死后出现就是在通知这一事变。^⑤在新西兰,人们认为所看见的缺席人的形象是邪恶的幽灵,因此假如他不清晰,他的脸看不见,就应当快些等待他死;假如面孔清晰可见,那么这就意味着人已经死了。有一次,不大的一群毛利人(其中的一个人谈出了这种情况)围在火边。突然在他们之中出现了两个他们留在家中的生病亲属的形象。他们大叫起来,幽灵消失了,但是回家后他们一切都明白了:病人几乎就是在幽灵出现的时候死的。^⑥

在研究有文化的民族中关于亡魂的学说时,我们看到它在基督教徒的传说中、在民间传奇和现代的亡亡召鬼术中表现得特别明显。圣安东尼看到,在圣通世看死在尼特利亚沙漠^⑦途中第五日那一天,仿佛圣阿姆莫尼亚的灵魂离人天际到了天使中间。当圣阿姆弗罗在复活节之礼拜日前夜死

① 托马斯·彭南特(Tomas Pennant, 1736—1796):英国自然科学家。——译注

② 平克顿:《航海与旅行》,Ⅱ, 315页;约翰逊:《赫布里底记事》。——原注

③ 意思是同时处在两个地方。——译注

④ 加德纳(Gardner):《世界的宗教信仰》。——原注

⑤ 梅森:《圣僧人》,见《孟加拉亚细亚学会会刊》,Ⅰ, 196页。——原注

⑥ 里特兰:《新西兰传说》,140页;波里克:《新西兰人画习俗》,1840,Ⅰ, 268页;埃利斯:《马达加斯加人史》,Ⅰ, 393页;Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urdigion*, 1867, 261。——原注

⑦ 尼特利亚沙漠(the desert off Nitria):在埃及开罗附近。——译注



去的时候,有几个新领洗的孩子仿佛看见圣主教,并且给父亲们指他,但是父亲们用自己那不太纯洁的眼睛没能看到他,等等。^①这在西里西亚(Silesia)和蒂罗尔民间故事中极为流传。在英吉利北部,关于双重视觉的故事大都流行于较为古老的时期。因此,圣·基尔达人常常被他们的鬼怪似的幽灵——那些即将死亡的祖先所缠住。1799年,一位旅行家写到基尔库德布里特什^②的农民们时说:“他们常常想像看到死去的人们的形象。但是,只能一个人看到它,而不能是问他在在一起的所有的人都看到它。在将近20年中间,很难遇到一个在自己的一生中没有见到过几次幽灵和精灵的人。”那些反驳把关于双重视觉的故事当作事实根据的人们应当记住,双重视觉者不只是证实了人的幽灵,而且也证实了像借妖术变兽形这样的幽灵,并更加证实了怪诞的象征性的预兆。例如,幽灵的寿衣穿在活人身上就预言他死。假如它到达了头部,立刻就死;假如它不超过腰带,距死不太近。看到落在人手上或胸前的火星,就预言他的双手上将有一个死孩子。^③

因为有幻觉的人常常看见活人的阴魂,而这些幻觉并没带来任何特殊的事变,于是自然就开始推测,人的幻觉或幽灵的出现可能没有任何不良后果。关亡召鬼论特别以下面这些情况为依据,即一个人的死和他的幽灵在他的某个朋友面前出现在时间上或多或少相合。^④这类故事极为流行。对这类故事,我在此只能详细说明而不能争辩。例如,我从一位太太那里听到,她仿佛看到了一个躺着的人的形象,当时她的兄弟正好死在墨尔本(Melbourne)。她还对我讲了另外一个她所熟悉的太太,那位太太在她父亲死在家中的时候,正好从教堂的窗子里看到了自己父亲的形象。一位设得兰的太太寄给了我另外一篇报道。这位太太20年前同一位姑娘在一起,姑娘牵着她那小马驹的马勒;这时太太看见了她们十分熟识的一个叫彼得·萨瑟兰的人的身影,而她们知道,这个人当时卧病在爱丁堡(Edinburgh)。那个身影转到墙角后面消失了,然而在下一周获得了他突然死去的消息。一切相信人的灵魂在梦中或在幻觉中的现实性和客观性的人,原则上都承认虚幻的

① Calmet: *Dissertation sur les apparitions des esprits*, I, XL章。——原注

② 基尔库德布里特什(Kirkcudbrightshire): 英国的一个地区。——译注

③ Wuttke: *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, 1860, 44, 56, 208; 布兰德:《大不列颠民俗》, 1870, III, 155, 235页; 约翰逊:《撒里底记事》; 马斯登, 见《亚细亚考察记》; 马丁(Martin):《苏格兰西岛记》, 见平克顿:《航海与旅行》, III, 670页。——原注

④ 欧文:《另一世界图足音》; 克鲁维:《自然的司夜》。——原注



人的灵魂以其肉体躯壳的形象出现。在我看来只有梦和幻觉能够进入人的意识之中，就如同幽灵是肉体的缥缈的想像这种观点一样。事实上，无论是蒙昧人的，还是文明民族的万物有灵观的哲学，都一下子就永远接受了这样的观点，即摆脱了自己的肉体的灵魂，可以根据它们跟其肉体所保持的那种相同性而辨认出来，虽然它们成了大地上周游的幽灵或是成了阴曹地府的居民。斯韦登伯格说，人的幽灵是死后仍然具有本人容貌的灵魂。这是诗人在《追思》中的名言：

仍然具有原来的形貌，
不朽的灵魂完全离去，
我还会认得他，假如能再相遇。

这种在所有文化阶段上如此多种多样的状况中所遇到的世界范围内流行的观念，不需要例子来为自己作解释。^①但是，我将引证一些最原生的信仰，这些信仰将证明，关于灵魂保留肉体形象的观念普遍流行到何种程度。形体的缺陷对灵魂具有相应的影响——甚至最不大值得注意的蒙昧人就已经具有了十分发达的哲学来发展这种思想，这是这类信仰的合乎逻辑的结果。一位欧洲旅行家谈到巴西的印第安人时说，按照他们的信仰，“由于受重伤或被屠杀而死去的人们到了另外一个世界，实际上他们像在世时一样”^②。澳大利亚人在杀死敌人之后，割下尸体右手的大拇指，为的是这个被杀死的敌人变成敌对的精灵之后，不能用它那伤残了的手投掷灵矛和作为凶恶的精灵在世上游荡，从而消除其害。^③黑人们害怕死前长期卧病，因为他们担心到另一个世界成为衰弱者和消瘦者。

关于灵魂和肉体一起毁伤的理论，不可能找到比那个关于西印度农场主的惹人激愤的故事更好的例子了。这位农场主的奴隶们以自杀来摆脱当前的贫困和求得回归故乡。白人原来比他们还狡诈；他从尸体上割下头

① 关于灵魂是一个小的影像的概念是在各不同地区发现的，见艾尔：《澳大利亚》，卷2，356页；盖约翰：《远东》，卷1，189页。灵魂是一个矮小的人形的观念，常见于印度人和日耳曼人的民俗中。对照中世纪绘画中的矮小的灵魂形象。——原注

② Maffei: *Indie Orientali*, 107. ——原注

③ 奥德菲尔德：《澳大利亚的土著居民》，见《民族学会学报》（伦敦），Ⅲ，287页。



和手,于是剩下活着的人们相信,死本身并不能使他们从主人那里解放出来——主人甚至能够在未来的生活中残伤他们的灵魂。^①在智力远为高度发展的民族中也有这类粗野而原始的信仰。砍头的刑罚使中国人特别恐怖,因为他们相信,留在世上的人没有身体的哪一部分,他到新的世界去也就是同样的形状。据说,不久前,一个犯人请求阿摩耶用十字架代替这种残酷的死刑;阿摩耶同意了他的请求,于是他被钉在了十字架上。^②这些信仰通常成了文明世界的民间传说。即使把那个关于在博洛尼亚(Bologna)访问一座房屋的带锁链的枯骨的幽灵的传奇拿来介绍一下也好。这个幽灵指出了通向花园的路,在花园里真的埋着带锁链的枯骨。当死人的枯骨被以应有的尊重埋葬的时候,幽灵也就不再出现了。当康瓦尔的伯爵遇见了他的朋友威廉·卢弗斯的活人之魂带着黑山羊穿过博德明的荒野时,他发现山羊的胸部中间已经受了伤;后来他听说就在这时君王在新福里斯特被沃尔特·特莱尔的箭所杀。

在研究正如蒙昧部落所理解的灵魂的本质时,以及在探求文明民族中这类概念的遗迹时,细节是极为重要的。极为流行的意见是,灵魂或者精灵有声音,就像它们有可见的形象一样,事实上,这两种信仰的本质是相同的。当幽灵在梦中或幻觉中自己出现时,人们明显地感觉到它们在谈话,理所当然地相信幽灵的声音和形象的客观性。这种信仰表现在从蒙昧时代到高级文明的关于灵魂跟活人交际的无数故事中。关于这类现象之主观性的较为现代的学说承认现象本身,但是对它作了完全另外的解释。

一种特殊的概念值得特别注意。它描写精灵的声音像轻轻的私语或像嘘声,像真正“气”的声音。北美的阿尔衮琴的印第安人想像死人的灵魂能发出像蟋蟀的声音。^③新西兰的死人的灵魂来跟活人谈话时,言辞发嘘声。在波利尼西亚,人们相信精灵的谈话像轻轻的沙沙声。^④在祖鲁人的巫师中,家庭精灵是祖先的阴魂,它们说话发轻轻的嘘声,很像人的口哨声,因此,它

① Waitz: *Anthropologie der Naturvölker* II, 194; Römer: *Guinea*, 42. ——原注

② Meiners: *Geschichte der Religionen*, 1806, II, 756, 763; 珀切斯:《珀切斯——他的人生历程或世界性交往和一生奉行的宗教信仰》, 1613, III, 495 页; 琼斯, 见《民智学会学报》(伦敦), III, 138 页。——原注

③ Le Jeune, 见 Rink: *Eskimoische Eestyr of Yagn*, 1639, 43. ——原注

④ 奥特兰德:《新西兰传说集》, 92 页; 耶特:《新西兰》, 140 页; 泰勒:《新西兰》, 104 页; 埃利斯:《波利尼西亚人考察记》, 1829, I, 406 页。——原注



们也被称作“伊米洛吉”或爱打口哨者。^①这些概念符合古代以“簌簌声”或“轻轻私语声”的形式来对精灵的声音所作的描写。

Umbra cruenta Remi visa est assistere lecto,

Atque haec exiguo murmure verba loqui.^②

由于灵魂或幽灵的特性扩展到其他精灵之中,这种表达方式出声音的媒介提供了一个巨大的范围。我们由这些报道联想到精灵的语言也是一种低声的耳语或私语声的观点,联想到那种非常流行的耳语或低语的习惯的魔力从何而来这一问题,联想到男巫“窃窃私语向亡魂问卜的巫术”——对男巫来说,我们引证过的关于“轻声低语和唧唧喳喳声(换言之即鸟叫声)的巫术”的描述是广泛适用的。

那种认为睡梦和幻觉是由现存的实际人物所引起,并把鬼怪的幽灵与阴影和呼吸等同起来的观点,使得许多人把灵魂看作是实际的物质存在。因此,在一些坚硬的物体里为灵魂的出入做一个小孔的习俗极为流行。易洛魁人于古代在墓中留下小孔,让逗留不去的灵魂能够来会见肉体,而其中的许多人为了这个目的迄今仍然在棺材中做一个小孔。^③马尔加什人的巫师为了治愈丢掉自己灵魂的病人,在殡葬的坟墓里凿一个小孔,以便精灵由那里出来,巫师们随后把精灵塞进自己的帽子里,再移到病人的头上。^④中国人在屋顶上留下小孔,供死时灵魂出走。^⑤最后,在法国、德国和英国,为离开肉体的灵魂打开门或窗的迷信习俗迄今极为流行。^⑥

其次,有这样的迷信,即死人的灵魂能够感觉到推力和打击,可以像其

① 卡拉维:《阿马祖鲁人宗教教习俗》,1868—1870,348页。——原注

② 《以赛亚书》,八。19;二九。4。图拉伯人憎恶吹口哨,因为那是对恶魔说话(伯顿:《在东非的第一步》,142页)。尼科莱·瑞米吉(Nicolaus Remigius),他的《崇拜魔鬼》是妖巫巫术恐怖文献中最恐惧的书卷之一,其中引证了赫莫劳斯·巴巴露斯(Hemolaus Babarus)听见的近乎啾啾声的魔鬼的声音,并且在提供了另外的实例之后,又举出了普鲁斯(Pellus)的根据,并证明魔鬼一般说话非常缓慢而且语序混乱,是不可理解的谎言。——原注

③ 摩尔根:《易洛魁人的联盟》,1851,176页。——原注

④ Flacourt: *Histoire de Madagascar*, 101. ——原注

⑤ A. Bastian: *Die Psychologie als Naturwissenschaft*, 1860, 15. ——原注

⑥ 蒙尼尔(Monnier):《民间传说》,142页;Wuttke: *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, 1860, 209; Grimm: *Deutsche Rechtsalterthümer*, 1828, 301; Meisner: *Geschichte der Religionen*, 1806, II, 761. ——原注



他生物一样驱赶它们。例如,昆士兰的土著们在每年的滑稽竞赛中拍打空气,为的是驱赶在这一年中留在活人中间的死人的灵魂。^①北美印第安人折磨死敌人之后,挥舞着木棒,发出喊声;围着他跑,为的是驱赶精灵。大家都知道,他们在自己的茅屋周围布上网,为的是用它捕捉和阻止自己邻居的离开的灵魂。他们认为,将死的人的灵魂通过住房的房顶出去,他们通常用木棍拍打墙壁来驱赶它。还这样说,当寡妇安葬完自己的丈夫回来的时候,她后面跟着一个手拿一束树枝的人,他像用苍蝇拍驱赶苍蝇一样在她的头上挥动着树枝,来驱赶她丈夫的精灵,使她能够重新改嫁。^②易于受愚切的感情所激动的刚果(Congo)黑人们,一个人死后整年都避免扫房子,为的是不让尘土打扰精灵那温柔的本性。^③汤金人^④在节日时避免清扫房屋,因为这时死去的人的灵魂回到自己家来,以便在新年看望自家的人们。^⑤罗马有专业的扫除人,他们在殡葬之后清扫房屋,这种专业很可能跟上述这类思想有关。^⑥到现在为止,在德国农民中有一种迷信:不应当在这个日子在身后关门,以僵不同时夹伤灵魂。^⑦

把灰烬倒在地上,观看精灵或恶魔的足迹,想当然地认为它们是真实的肉体,这种习俗极为流行。在万物有灵观的文献中,有时可以见到关于精灵具有重量的说明。这类说明,从巴苏陀部落的巫师的故事起,到格林威尔的关于照料家畜的工人大卫·刚得尔的故事止。前一个故事中,死去的女王坐在了巫师的肩上,而巫师在一生中任何时候也没有感觉到什么样的重量;第二个故事里,大卫·刚得尔举起了老妇人的精灵,感到在他的手中像有一袋绒毛。德国农民的一则令人感动的迷信也属于这一类。那则迷信说,死去的母亲每夜来喂她留在世上的婴儿,这件迷信根据她躺在床上所留下的鼾窝

① 兰格:《昆士兰州》,1861,441页;布德·安德鲁:《知识引论》,1870,187。——原注

② Charlevoix: *Histoire generale de la Nouvelle France*, 1744, VI, 76, 122; Le Jeune, 见 Rink: *Eskimoische Eensyde of Yagn*, 1634, 44; 坦纳:《记事》,1820,292页。——原注

③ A. Bastian: *Der Mensch in der Geschichte*, B-de 1-3, Leipzig 1860, II, 323。——原注

④ 汤金人(Tonguinese):居住在印度支那半岛。——译注

⑤ Meiners: *Geschichte der Religionen*, 1806, I, 318。——原注

⑥ Hartknoch: *Preussen*。——原注

⑦ Wuttke: *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, 1860, 132, 216。——原注



可以知道。最后,现代唯灵主义学说^①确定人的灵魂的重量为三或四英两。^②

在野蛮和文明民族中的一系列有启示性的概念中,都可以找出有关灵魂实体的明确记述。按照东干人^③的意见,人的灵魂是人体的较为细长的气体性状的部分,这一部分在人死的一瞬间突然留下来了。对于较为粗糙的植物纤维来说,有些类似某种花的香气和香精。^④格陵兰的会见幽灵者记述说,灵魂通常是在他的幻觉中出现。按照他们的话说,灵魂是苍白虚弱的,那些尽力抓住它的人感觉不到什么,因为灵魂既没肉也没骨,又没有神经。^⑤加勒比人认为它是那样虚无,以致是看不见的,但是他们又把它说成是某种细长而柔弱的,类似宁静愉快的肉体那样的东西。^⑥

我们转到文明民族。暹罗人就是其中一例,他们认为灵魂是由细长的物质组成,而这种物质是视觉和触觉都感受不到的,或者好像是跟迅速运动的气体有关。^⑦在古代哲学的王国里,可以找到伊壁鸠鲁的下列意见:“谁说灵魂是非物质的,谁就是在说废话,因为假如灵魂是这样的话,它既不能做什么,也不曾感受什么。”^⑧在教堂神父之中,伊里奈乌^⑨把灵魂写成是跟尸体相对立的某种无形的东西,^⑩而德尔图良^⑪谈到了一个孟

① Casalis: *Les Bassoutos ou 23 années de séjour et d'observations au sud de l'Afrique*, 1856, 286; Glanville: *Saducismus Triumphatus*, 1726, II, 161; Wutke: *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, 1860, 216; A. Bastian: *Die Psychologie als Naturwissenschaft*, 1860, 192. — 原注

② 泰勒在这里把“唯灵主义学说”这个术语作为“关亡召魂说”的意义来使用。关亡召魂术者认为灵魂是由一种特殊物质构成的,甚至可能被摄影。1英两等于29.86克。——译注

③ 东干人(Dungans):俄罗斯历史文献中对原苏联境内的穆斯林对中国回族的称呼,属蒙古人种东亚类型伊斯兰教。——译注

④ 马林涅尔:《汤加群岛》,II,135页。——原注

⑤ Cranz: *Grönland*, 257. — 原注

⑥ Rochefort: *Is Antilles*. — 原注

⑦ A. Bastian: *Die Völker des Oestlichen Asien*, Studien und Reisen. B-de I—6, Leipzig 1866—1871, III, 259, 278. — 原注

⑧ Diogenes Laertius: *Athenagoras*, X, 67—68. — 原注

⑨ 伊里奈乌(Irenaeus, 约130—约200):生于士麦拿(Smyrna, 在今土耳其境内),曾任里昂教士,后升任里昂主教。著作有《反异端论》五卷,对基督教第一次作了系统化的全面阐释。——译注

⑩ Irenaeus *Contra Haeresiones*, VII, I; Origenes: *De principia*. — 原注

⑪ 德尔图良(Quintus Septimius Florens Tertullianus, 约160—约225):罗马帝国基督教神学家,拉丁教父。生于北非迦太基城(Carthage, 今突尼斯城)。推崇信仰,贬低理性。著有《护教篇》、《论灵魂》等。——译注



他努教派^①的女预言者的幻觉或天启,这位女预言者看见了肉体形象的灵魂,它细长而明晰,状为气态而具有人形^②。作为中世纪学说的一个例子,可以引证 14 世纪英国诗歌《良心的忏悔》。这首诗指出了灵魂怎样由于其实体的虚弱而备受炼狱的折磨:

比起躯体的肉和骨骼
灵魂更加柔软、轻盈;
正因为灵魂是这样脆弱,
它那尘埃似的实体遭受了
任何人也没有体验过的苦行。

关于缥缈的灵魂的学说转变成较为现代的哲学。欧洲的农民们至今仍然严格地保持着它。对他们来说——用伍特克^③的话讲——死人的灵魂是像猫一般的、不可捉摸的物体。它们有像我们一样的形体,然而却是另一类;它们能够吃喝,能够受伤甚至被打死。^④原始的灵魂学说在一位现代唯灵主义作家笔下得到了最为清晰的阐释,这位作家指出:“灵魂不是抽象的物质;相反,精灵的体质是由物质组成的,而这种物质的特点就是最高度的纯粹和精微。”^⑤

蒙昧部族对人类灵魂的原始观点,是把它想像为一种轻浮的或气状的物质,而这种观点在一切世纪的人类思维中占有显著的地位。实际上,现代关于灵魂之虚无性的形而上学的概念对于蒙昧人未必能有什么意义。此外,还应当指出,在虚幻的灵魂的本质和作用方面,低级的哲学从各种各样的困境中摆脱了出来,而这些困难直到今天还困扰着文明世界的形而上学家和理论家们。至于细弱缥缈的肉体的灵魂能适合于会晤、运动、谈话,原

① 孟他奴教派(Montanist): 崇拜孟他奴(Montanus)的基督教派别。2 世纪中叶由小亚细亚弗里吉亚(Phrygia)人孟他奴所创。孟他奴自称得到圣灵直接启示,具有先知传达上帝话语的职能。维护者们建立了“宗教仪式”,在仪式上由感悟的妇女们庄严地说出由圣灵揭示给她们的天启。这个教派一直存在到 8 世纪。——译注

② Tertullianus: *De Anima*, 9. ——原注

③ 伍特克: 德国学者,民俗学家,历史学家,著有《德国现代迷信》(1850)。——译注

④ Wutke: *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, 1860, 216, 226. ——原注

⑤ 戴维希:《灵魂交际哲学》,1851,49 页。——原注



图 20 达雅克人,手中提的是他所猎获的头颅

始的万物有灵论者不需要以另外的假设去说明这些神秘现象、神学理论。就像我们在卡尔麦特的记述中所能发现的那样,非物质的灵魂具有自己的雾状的肉体,在超自然的意义上为它们提供的这种雾状的肉体,有时使它们能够作为预言者出现,它们拥有使周围空气自动聚集到幽灵般肉体内部的力量,拥有从中组成有声的工具的力量。在系统的较为文明的哲学学派之中,非物质灵魂的形而上的定义似乎是公认的。对非物质灵魂的原始观念的抽象化使得灵魂从物质的变成非物质的存在。

死时脱离肉体的灵魂或精灵能够按自己的意愿留在坟墓里,周游大地,在空中飞荡或者

去到精灵们的真正住所——阴曹地府。原始心理关于未来生活的基本观念,将用下列的眼光来考察,然而也是为了我们当前的目的——一般地研究关于灵魂的学说——这将不无益处地涉及这一问题的某些方面。人们没有停留在这一点上,即确信死让灵魂回到自由和积极活动的存在中去——他们完全合乎逻辑地力求帮助自然,杀死一些人从而解放他们的灵魂来为另一些人的精灵服务。于是就产生了万物有灵观的宗教之最为流行的、特定的也是容易理解的仪式之一——为了死人的利益而以人殉葬的习俗。当高贵的人死亡而他的灵魂飞到它应去的地方时,无论这个地方在哪里和怎么样,按照原始哲学的完全合乎逻辑的结论,在他埋葬时被杀死的他的仆人、奴隶或妻子的灵魂,应当跟随着主人并且在未来的生活中继续为他服务。这些合乎逻辑的结论常常走得更远,致使拿不相关的人们来作牺牲,以便使他们变为同样的灵魂奴隶。从民族志的材料中可以看出,这种仪式在最低



级的文化阶段上表现得并不十分突出,但是在蒙昧人的进一步发展中兴起,在野蛮时期大力发展起来,而后继续存在或退化为遗风。

在关于东印度群岛诸部落的故事中,就有对于上述观点所造成的残酷习俗的极为清楚的叙述。这就是对于婆罗洲岛上未开化的卡扬人^①中高贵人的殡仪的描写:“在他们的习俗中,奴隶被杀死,以让他们能够跟随主人去并为他服务。在杀死他们之前,高贵的死者的亲属们围住奴隶,开导他们勤勉地为他们将疆追随而去的主人服务,服侍他,按摩他的身体,当他生病的时候,不要离开他,要执行他的一切命令。然后死者的亲属们拿起枪矛,使牺牲们受些轻伤,在这之后,男人们再把他们劈至死。”此外,艾达安(I-daan)的观点是:“在这个世界上,他们杀的所有人在他们死后都作为奴隶随侍。这种靠消灭同类来获取未来利益的观点是同他们交往的一大障碍,正如屠杀总是要比显示胜利或愤怒走得更远。由同样的原则,为了获得一个奴隶,对任何死刑犯,他们只要出以四倍的价格,就可以成为他的刽子手。”“猎取人头”的野蛮习俗跟这种观念有关,这种习俗在布鲁克^②公爵时代之前的达雅克人中曾经十分流行。他们认为,他们所能获得的每个人头的原有者本人在未来的世界中都将为他们服务;在未来的世界里,人的地位将决定于在现在生活中受他支配的人头的数量。在没有取得人头之前,换句话说,在没有能够为死者在“灵魂住宅”中增添奴隶之前,他们常常为死者穿着丧服。失掉儿子的父亲,应当出去并且杀死他首先遇到的人作为殡葬仪式。青年人在他还没有为自己取得人头之前,就没有权利结婚。在某些部落的习俗中,是把死者同他首次获得的人头、枪矛、衣服、米和药酱一起埋葬。隐伏以待人,并为了人头而杀死他们,这甚至变成了达雅克人的民族娱乐。按照他们的说法是:“白人读书,我们则以猎取人头来代替它。”^③

太平洋群岛上所有这类习俗中的最令人厌恶的部分都集中在斐济岛

① 卡扬人(Kayan);亦称克尼亚人(Kenyah)、巴豪人。东南亚民族之一。主要分布在印度尼西亚的加里曼丹和马来西亚的沙撈越,属蒙古人种马来类型,为达雅克人的一支。信仰多种神万物有灵。——译注

② 詹姆斯·布鲁克(James Brooke, 1803—1868):英国旅行家和冒险家,曾做沙撈越公爵多年。——译注

③ 《东印度群岛记事》, II; 卢伯克:《文明的发源》, II, 104, 556; 厄尔:《东方诸海》, 1837, 226页; 约翰:《远东的林中生话》, I, 52, 73, 79, 119页; 芒迪:《布鲁克日记中的故事》, 203页; 《亚细亚考察》, Ⅷ, 28页。——原注



上。直到不久以前,殡葬高贵人的仪典的主要部分就是勒死他生前的妻子、朋友和奴隶——目的很明确,就是使死者在冥界得到仆人。通常第一批牺牲是死者的妻子或妻子们——假如她们有若干个的话。她们的尸体将被抹上油,像在盛大的祝典上一样,盖上新有的穗的带子;装饰她们的头,脸上涂上黄的和红的颜料;并把尸体放在死去的战士的旁边。亲近的低级仆人们也成了这种习俗的牺牲,这些尸体具有“铺墓草”的作用。当梭莫梭莫^①的骄傲的拉·墨比契^②死在海上的时候,他的17个妻子都被杀死了。在1839年纳米纳部落^③的一次仪式上,土著们勒死了80名妇女,打发她们去追随死去的丈夫。

类似的牺牲也是在同样的舆论束缚的影响下发生的,这种舆论支持了在印度烧死寡妇的习俗。在斐济,为了说服寡妇,所有的亲属们聚在一起又威胁又央求。她十分明白,她的生活将成为一场痛苦,她将成为被唾弃、受鄙视的人;暴虐的习俗要求她死。而在蒙昧人中反抗这种习俗,也像在文明社会中一样,是同样困难的。因此,她不但不反抗,甚至反而希望死,希望她所等待的新生活。在舆论较为开明之前,传教士们常常不得不徒劳地尽所有的力量去使那些妻子们摆脱绞索——他们本来能够拯救她们,但是,她们却顽固地拒绝生活,不能忍受让酋长孤身一人走向另一个世界。与斐济人的观念是如此相悖,以至于传教士们对这种被珍视的习俗的禁止反而成了土著厌恶基督教的原因之一。许多名义上已经加入基督教的人,当他们的某位领袖中了埋伏的致命之箭的时候,假如同时又有某位年轻人丧生,他们就大为高兴,因为这位年轻人就成了被射杀的领袖之精灵的同伴。^④

在美洲,把人作为埋葬的牺牲祭品具有特殊的风貌。奥萨格人部落^⑤的习俗可以作为很好的例子。这个部落有时把挂着被杀敌人的带发头皮的杆子插入墓丘。他们想,把被杀的敌人的头皮悬挂在死人的坟墓上,这敌人的灵魂在另一世界中就要隶属于被安葬的战士的精灵。因此,他们把敌人杀死,把他

① 梭莫梭莫(Somosoemo):斐济岛上的墟区和村镇。——译注

② 拉·墨比契(Ra Mbichi):在斐济的一个岛上以战功闻名的领袖。——译注

③ 纳米纳部落(Namena):在斐济群岛上的巴布亚人部落。——译注

④ 威廉斯:《斐济》, I, 188—204页;马林涅尔:《汤加群岛》, II, 220页;泰勒:《新西兰》, 218、227页;福拉克:《新西兰人的习俗》, I, 66、78、116页。——原注

⑤ 奥萨格人(Osage):北美印第安人的一支。分布在美国俄克拉何马州,属蒙古人种印第安类型。原住俄亥俄河流域,后移居奥萨格河流域。——译注



的带发头皮拿来,他就宛然变成了死者的奴隶;他们认为这是能够送给死去的亲属的最新和最好的奴仆。^①这种观念跟刚才所叙述的达雅克人的观念极为相似。为了同样的目的,加勒比人在主人的坟上把所能捉到的他的奴隶全都杀死。^②在某些处在社会和政治发展较高阶段上的蒙昧人中,这些习俗不但没有消失,反而更为加强了。我们从令人激愤的以战士、奴隶、妻子作为牺牲的祭祀中看到了这一点。在中美洲^③、墨西哥^④、波哥大^⑤和秘鲁^⑥,在殡葬领袖或国王的时候,人们打发那些战士、奴隶和妻子到彼世去继续干他们生前的职务。注意一下美洲西北部野蛮部落的仪式,把它与这些文化较高的美洲民族的习俗作某种有益的对比研究是很有趣的。例如 Quakeoths 实际上并不把寡妇作为牺牲,但他们却让寡妇在丈夫火化时把她的头留在丈夫的尸体上,直到最后她被火舌拖入死亡的可能性比生还的可能性更大时为止。如果她活过来了,她要把丈夫的骨灰收起来,随身保存三年。这期间如有轻浮或不够悲伤的行为,她就会被放逐。看起来,这好像是较早期的寡妇可耻的习俗之遗留。

在西非、中非和东非的某些地区,有同样是以死来结束的一些殡葬仪式。按照关于这类仪式的可怕的描写,瓦多部落^⑦的头人们以坐姿被殡葬在一个不深的坑里,与尸体一起埋葬活的男女奴隶。男奴隶手拿斧头,为的是在冥国给主人砍柴;女奴隶坐在一条长凳上,膝盖上放着死人的头。乌尼亚姆维吉部落^⑧的头人们葬在一个带穹隆的墓里,坐在一条矮板凳上,右手拿着弓和一大罐子当地产的酒。同他们一起活埋的还有三个女奴隶,仪式的结尾就是向埋在穹隆上的墓丘上倒酒。同一种思想在格维尼产生了把

① 马克·科伊(Mac Coy):《施洗礼者传教史》,360页;Waits: *Anthropologie der Naturvölker*, III, 200; 斯库克拉夫特:《印第安人的部落》,II, 133页。——原注

② Rochefort: *Ile Antilles*, 429, 512; Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 147, 222.

——原注

③ Oviedo: *Histoire des Indes*, 140; Charlevoix: *Histoire generale de la Nouvelle France*, 1744, VI, 178; Waits: *Anthropologie der Naturvölker*, III, 219; 布林顿:《新大陆的神话》,1868, 239页。——原注

④ Prasseur: *Mexique*, t. I—IV, Paris, 1867—1869, III, 573。——原注

⑤ Petronius: *Satiricon*, I, 1, 3。——原注

⑥ Rivero and Bchudi: *Peruianae Antiquitates*, 200; 雷斯科特:《秘鲁》,1855, I, 29页; Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 379。——原注

⑦ 瓦多部落(Wadoe):中非的黑人部落。——译注

⑧ 乌尼亚姆维吉部落(Unyanwezi):东非图图部落群中的黑人部落。——译注



死的消息通知给死人的习俗。这种思想在阿散蒂人^①那里和在达荷美发展为骇人听闻的屠杀。达荷美的国王应当带着一个精灵的宫廷进入冥国,有成百的妻子、太监、歌手、鼓手和士兵。这还不完全。伯顿船长这样描写每年的追悼仪典:“他们定期给已故的帝王在冥界补充新的奴仆。这些血淋淋的场面是被错误理解的然而十分真诚的子孙之爱的表现。”

此外,这种每年一度的屠杀还几乎以每天的杀戮作为补充:“国王所做的一切,包括他的琐事,都要报告他在冥国的父亲。牺牲通常是选取战争俘虏;人们把任务告诉他,然后用甜酒把他灌醉,于是他就动身到冥界去,并获得精灵的最好的地位。”^②在非洲南部刚果和安哥拉大概也有这类人祭风俗。在这里,也是杀死死者心爱的妻子们,让她们能在另外一种生活中去陪伴丈夫。这种习俗迄今仍然保留在赞比西河上的赫瓦图落^③中,从前在马拉维部落^④中也曾有过,然而在巴罗策人^⑤和祖鲁部落中,殡葬时殉葬仆人的习俗已经成为往事了。但是在这里也还没有忘记早先那个时代,当时领袖的仆人和近侍者们被抛到焚化领袖尸体的篝火上,让他们为主人工作,为他准备一切需要的东西,为他取得食物。^⑥

假如我们注意一下亚洲和欧洲的传说,我们就会看到,在古代,殉葬仆人在这两大洲是极为流行的。在东方,这种习俗的遗迹几乎至今仍有。两个于9世纪在南亚旅游过的伊斯兰教徒说,在某些国王即位的时候,要准备大量的煮熟的米,由300到400人来吃,这些人是自愿到这个食堂来的,并保

① 阿散蒂人(Assante 或 Ashanti):加纳民族之一。聚居在加纳中南部以库马西为中心的阿散蒂地区,为阿肯人的一支,属尼格罗人班图类型。信多神教,按母系继承、居住继承财产。——译注

② 伯顿:《阿贝奥库塔和喀麦隆山》,1863, I, 124 页; II, 25 页;伯顿:《达荷美》,1864, II, 18 页;《史密森考古学会会议刊》,1866, III, 403 页;威尔逊:《西非》,203、219、394 页;罗利(Raleigh):《去中非的大学代表团》,229 页。——原注

③ 赫瓦图落(Hewa):居住在非洲尼亚萨湖(即马拉维湖 Malawi Lake)西南地区,属中央班图族系统的马拉维支系。——译注

④ 马拉维部落(Maravi 或 Malawia):非洲东南部民族之一。主要分布在马拉维、莫桑比克、赞比亚、坦桑尼亚和津巴布韦,属尼格罗人班图类型。多保持传统信仰,部分信基督教和伊斯兰教,按母系继承、居住和继承财产。——译注

⑤ 巴罗策人(Barotse):即洛齐人(Losi),亦称巴洛齐人(Balosi),罗策人(Rotes)。赞比亚民族之一,主要分布在西部,属尼格罗人班图类型。多保持万物有灵信仰,按双系继承和继承财产。——译注

⑥ Cavazzi: Congo, Matamba et Angola, 1694, I, 264; Waits: Anthropologie der Naturvölker, II, 419—421; 卡拉维:《阿马祖鲁人的宗教习俗》,1868—1870, 212 页。——原注



证为此于帝王死时在火中献身。13 世纪的马可·波罗在谈到南印度时所叙述的情况就与此相符：在马拉巴尔国王死去的时候，他的孀妇从就跳入焚尸的火中，以便在未来的世界中去为主人服务。^①根据记载判断，这种习俗于 17 世纪还在日本盛行。在日本，贵族死时，有 10 至 30 名仆人剖腹自尽。他们还在生前以共同饮酒的隆重仪式自愿在死时把身体交给主人。在日本，这类殉葬的现代遗留，就以石制人俑、泥制人俑、木制人俑来代替活人。^②在高加索的奥赛梯人中仍然保持着一个很有趣的孀妇牺牲的遗俗：死去男人的寡妇和她的驯马被人领着绕坟墓转三圈，不可能再有男人娶这个寡妇或骑这匹马，以此表示忠诚。^③

在中国，有许多传奇还保留着古代殡葬时以人殉葬的回忆。孔夫子门徒秦阳的兄弟死了，他的孀妇和管家想活埋几个为他在阴间服务的人。圣人对这件事说，“妻子和管家才是真正的殉葬者”，但是，因为这不完全符合他们的观点，于是事情就停下来而没有结果，也就是死者埋葬了，没有随员殉葬。这个故事证明，最低限度，在古代中国，仪式存在而其意义没有丧失。在现代中国，愿意随丈夫而去的孀妇自杀是极为流行的习俗，有时是公开进行的。除此之外，在那里还有给死人配备轿夫和伞夫并派骑马人到冥国当局通知死者来临的习俗。虽然这些轿夫和使者是纸做的和焚化的，但是很明显，这习俗本身表现了为鲜血淋漓的现实的残余。^④

雅利安人提供了具有最残酷形式的以人殉葬仪式的惊人事例。无论是在历史中还是在较为忠实地表现着过去习俗的神话中，他们都保留着关于以人殉葬的传说。^⑤关于同马和狗一起倒在帕特洛克斯殡葬篝火上的特洛

① 巴彻勒(Bachelor):《论文集》(《日本亚细亚学会学报》卷 10)81 页；平克顿:《航海与旅行》，Ⅵ, 215 页；马可·波罗，见平克顿:《航海与旅行》，Ⅲ, 第 20 章；平克顿:《航海与旅行》，Ⅵ, 162 页。——原注

② 卡伦(Caron):《日本》，见平克顿:《航海与旅行》，Ⅵ, 622 页；西博尔德(Siebold):《日本》，5, 22 页。——原注

③ 《西印度群岛日志》，新丛书，卷 2, 374 页。——原注

④ 莱格:《孔夫子》，119 页；杜利特尔:《中国人》，卷 1, 108、174、192 页。攻击或逼死逃难队伍遇害的所看人习俗或许一般是同埋葬的人牺牲有关；一个蒙古王室逃葬的路上遇到的任何一个人都被暗中命令去作护卫；在金邦达(Kimbunda)城，遇到王室逃葬队伍中任何一个人都会同另外的牺牲在墓地上被处死(马扎尔[Magyar], *Süd Afrika*, p. 353)；又见马林德:《汤加群岛》，卷 1, 403 页；库克:《第一次航行》，卷 1, 146 页, 236 页(塔希提)。——原注

⑤ Grimm: *Verbrennen der Leichen*。——原注



伊俘虏的故事,关于被抛入丈夫的篝火上的厄瓦得涅的传说,帕夫萨尼关于三个美塞尼亚孀妇自杀的故事就是希腊这些仪式的古文献。^①在冰岛的神话中,巴尔杰连同自己的童仆、马和鞍一起火化,勃隆吉尔达躺在了她心爱的西古尔德旁边的篝火上,男子们和姑娘们跟随他们去到冥国。^②在凯撒时代,葛尔人在隆重的殡葬时烧掉死者所曾重视的一切——动物、他所心爱的奴隶和被保护人。^③关于斯拉夫的异教的故事记叙,在火化死人时,连同他的衣服和武器、马和狗、忠实的奴仆和妻子一起焚烧。按照圣包尼法茨亚的话来说,“文德人^④如此严格地信守夫妻间的誓约,以至妻子常常拒绝活过丈夫。亲手自杀以便和自己的丈夫在一座篝火上焚化的妇女受到极大的尊敬。”^⑤雅利安人的这种孀妇牺牲的仪式不仅有人种志的和考古研究的意义,而且在现代政治中也有地位。在婆罗门教的印度,信仰印度教的婆罗门僧侣或刹帝利种姓的孀妇是与丈夫一起火化的——作为一个自焚殉夫的寡妇或“好妇人”,这个词已转变为英语的 *Suttee*。和古代和中世纪比较起来,这一仪式在本世纪初仍然盛行。^⑥一个丈夫死了常常带走很多夫人。有些是心甘情愿,愉快地走向新生活;但很多妇女则被风俗所迫,害怕耻辱,受家庭的说服、僧侣的威胁和允诺,被全然暴力的逼迫下才这样做的。当这种仪式在现代英国统治下受到制止的时候,僧侣极力反抗,呼吁把《吠陀》作为维护道德规范的戒律,要求外国统治者尊重它。实际上也正如 H. H. 威尔逊教授所证明的,僧侣们事实上歪曲了其神圣的《吠陀》,以维持被根深蒂固的偏见所驱使的仪式——这种仪式并非是由传统的印度教的信仰所支持的。

麦克斯·缪勒教授曾经根据梵文文献详细地记述了古代婆罗门的殡葬仪式。孀妇同她丈夫的尸体一起放在还未燃烧的柴堆上——假如他是一位军人,还把他的弓放在他身上。但是紧接着子婿或者养子或者老仆应当

① Homer: *Ilias*, II, XXIII, 175; Pausanias: *Prægesis tes Ellados*, IV, 2. ——原注

② 《埃达》, 49 页。——原注

③ Caesar: *Commentarii de bello Gallico*, VI, 19. ——原注

④ 文德人(Wend 或 Wenden): 德意志人对索布人的称谓。索布人(Sorbe 或 Sorbians), 亦称卢森文人, 分布在德国东部科特布斯和霍雷斯顿等部分地区, 属欧罗巴人种。其先人为西斯拉夫人, 后一部分日耳曼化。多信奉基督教。——译注

⑤ Hanusch: *Wissenschaft des Slavischen Mythen*, 145. ——原注

⑥ 斯特雷波, 15, I . 62; Cic. *Tusc. Disp.* V. 27, 28; Diod. *Sic.* XVII. 91; XII. 33, &c.; Grimm: *Verbräunnen*, p. 261; 瑞维多特(Rensdot):《两个蒂罗尔》, 4 重; 并见平克顿, 卷 7, 194 页。见布坎南, 同上, 675、682 页; 沃德:《印度人》, 卷 2, 298—312 页。——原注



把孀妇拉回来,同时说:“妇人,站起来,回到生活的世界上来;你在生命离去的死地旁边睡着了,到我们这里来——你已在从前握你的手并使你成为母亲的丈夫面前尽到了妻子的责任!”至于那张弓,人们把它折断又重新抛到柴堆上。属于死者的殉葬的用具同样必须放在柴堆上焚化。可以设想,最近的焚烧孀妇的仪式是对原始的婆罗门教义的否定,但是,我们也有某种根据把这种习俗不是看作最近印度僧侣的全新发明,而是看作前吠陀时代的古代雅利安仪式的复活。■古老形式的仪典大概是同死去的丈夫一起真正焚烧孀妇,后来,在合乎人道的习俗的影响下,而由一种仅只外在的形式所代替了。说有古代严格禁止以妻子作牺牲的事实,这有利于上述的观点。这种禁止显然就是反对已经存在的习俗。婆罗门的法律说:“禁止追随已故的丈夫。关于其他等级,这条法律也可以不遵守。”^①把印度人的焚烧孀妇看作是古代习俗的遗留和复活的观点,我觉得跟一般民族学在这个问题上的看法完全符合。在世界许多文明程度低下的地区,发现了以孀妇作为牺牲的习俗。这符合如下的设想,即此习俗属于处在原始野蛮环境下的雅利安人。因此,■自焚殉夫的仪式在现代印度,在移居欧洲、希腊、斯堪的纳维亚、德国和斯拉夫的古代雅利安民族之中的流行,或许仅仅可以归因于对上述诸民族遥远的古代共同习俗的继承。假如这个理论是正确的,那么古代如《吠陀》的风俗传说或许在这方面代表了对更为古老的孀妇牺牲的野蛮仪式的一种变更或反动。虽然他们实际上禁止孀妇牺牲,但是仍然象征性地保持它。宗教的历史表明人类易于故态复萌,除非改革,否则将倒退到更低级更黑暗的过去。这种骇人听闻的孀妇自焚殉夫习俗,甚至比《吠陀》的权威更有力、更顽强,在早期的婆罗门教时期或许比试图阻止它的时间更久。英国统治者在■止这种习俗时可能废除了一种遗俗,这不仅是变质的印度教,而且■遥远的古代的原始遗俗,而雅利安文明正是从这里长成的。

现在,当从研究人的灵魂转到研究低级动物灵魂的时候,我们应当首先熟悉一下蒙昧人关于这些低级动物的本质的观念。这种观念跟文明人的观点极为不同。这种区别首先鲜明地从下面一系列为蒙昧部落所特有的精彩

① H. H. 威尔逊:《论关于焚烧印度孀妇的想像的维迪克(Waidik)证据》,见《皇家亚洲学会会刊》,卷16(1854),201页;在他的著作集卷2,270页。Max, Müller: *Todtenbestattung bei den Brahmanen* (Zeitschrift der deutschen Morgenl. Gesellschaft, Bd. 9), IX, II, 34; Pictet: *Origines Indo-Européennes ou les ariax primitifs*, 1859, II, 526。——原注



观点中表现了出来。蒙昧人十分认真地像谈死人和活人一样地谈死的和活的动物。当应该杀死它们或追捕它们的时候,赠给它们礼物并请求它们恕罪。北美印第安人像跟有理智的生物一样来跟马谈话。他们中的某些人怜惜响尾蛇,怕搅动它的精灵。另外一些人对它恭恭敬敬地俯首行礼,像对待精灵界的朋友那样,向它的头上丢一撮烟草作为礼物,然后捉住尾巴,惊人敏捷地杀死它,剥掉它的皮作为战利品。假如一只熊把一个印第安人撕碎了,这就意味着,这动物在愤怒中有意袭击他,或许是希望报给予别的熊的侮辱之仇。当人们要杀死熊的时候,就请它恕罪,甚至尽力赔罪,用和平的烟斗同它一起吸烟。把烟斗插进它的嘴里,人们就对着烟斗吹气,同时请求熊的精灵不要复仇。^①

在非洲,卡菲尔人猎捕大象的时候,请求它不要踏死也不要杀害猎人。当它被杀死的时候,人们就开始对它肯定地说,杀死它不是有意的。然后,他们埋掉它的鼻子,因为他们认为象是一位伟大的领袖,它的鼻子是它的手,它可以用鼻子带来重大的灾害。

这些习俗在原始的亚洲部落之间极为流行。在柬埔寨,人们向被他们杀死的动物请求恕罪。^②北海道的阿伊努人^③杀死熊之后,向它表示敬意和服从,然后就剖开它的尸体。^④科里亚克人^⑤杀死熊或者狼之后,剥下它的皮,穿在一个猎人身上,人们围着他跳舞唱歌,在歌中对野兽肯定地说,这不是他们的罪过,而是某个俄罗斯人(Russians)的罪过。但是,假如打死一只狐狸,他们就取它的皮,用草裹上尸体,笑着劝它回自己的家并且说,人们对它招待得很好,甚至送给它一件新装代替旧衣。^⑥萨莫耶德人在被杀死的熊前面请求原谅,对它说,俄罗斯人杀了它,剖开它的是俄罗斯刀。^⑦戈尔德人扶被杀的熊坐定,称它作主人,对它表示滑稽可笑的敬意;假如捉到活的,就

① 克拉夫特:《印第安人的部落》, I, 534 页; III, 229, 520 页; Weitz: *Anthropologie der Naturvölker*, III, 191—193。——原注

② 慕福特(Mouhot):《印度支那》, I, 252 页。——原注

③ 阿伊努人(Ainu):亦称“虾夷”。日本少数民族,主要分布在北海道,属蒙古人种和澳大利亚人种混合类型。信仰多神,有隆重的祭熊仪式。——译注

④ 伍德:见《民族学会学报》, IV, 36 页。——原注

⑤ 科里亚克人(Koriaks):主要分布在俄罗斯联邦堪察加半岛北部科里亚克自治州,部分在马加丹州东北部地区,属蒙古人种西伯利亚类型。保持极为古老的文化和生活习俗。——译注

⑥ A. Bastian: *Der Mensch in der Geschichte*, B-de 1—3, Leipzig 1860, III, 26。——原注

⑦ De Brosses: *Du Culte des Dieux-Fétiches*, 1760, 61。——原注



把它放在兽笼里，养肥，呼之为儿子和兄弟，然后杀死并在盛大的节日里吃掉。^①在婆罗洲，达雅克人用搭钩杆捉到鳄鱼之后，暂时还没擒住它的腿的时候，用温和而尊敬的语言对待它，然后嘲讽地称它为公爵和老爷爷。^②由此我们看到，当蒙昧人战胜其危险的时候，他们在讥笑的形式中仍然保留着源于最真诚的恐怖的敬意。迄今为止，挪威的猎人恐怖地说，扑向人的熊，“不是基督教的熊”。



图 21 捆绑起来的鳄鱼(印度尼西亚的卡扬人捉住鳄鱼之后，不杀死它，而是捆绑起来听任其自然死去)

关于人和动物之间绝对的心理差别的概念，在文明世界是如此普遍，但在原始社会却未必能够形成。野兽和鸟对人的呼叫声与人的语言似乎相像，而它们的行为也是像人那样受思想的支配。人们十分合乎逻辑地设想在野兽、鸟和傩人一样的爬行动物身上存在灵魂。原始心理当然有必要承

① 雷文斯坦：《阿穆尔河》，27、382、483 页。——原注

② 约翰：《远东的林中生活》，II，253 页。——原注



认为动物身上也有那些被它归于人的灵魂的特性,那就是:生和死、意志、判断和在幻觉与梦中见到幽灵的能力。相信灵魂迁移学说的蒙昧人和文明人,不只设想动物能够有灵魂,而且还想,这种灵魂先前生活在人体内,因此,动物能够实际上发现原来人是祖先或某个时候曾是亲爱的朋友。像路标一样立在文明大路上的这一系列事实,使我们能够从历史的开端来按迹探求这些关于动物灵魂的概念。

北美的印第安人相信,每一个动物都有自己的灵魂,而每一个灵魂都有未来的生活。土著相信,加拿大狗的灵魂在另一个世界也去为自己的主人服务。在西乌人部族中,具有四个灵魂的特权不仅限于一个人,而且普及到熊身上,它是动物中最合乎人情的。^①格陵兰人这样想,巫师能够用兔、鹿或婴儿的最新的、健康的灵魂替换病人的灵魂。^②毛利人的故事讲述者听说过狗的灵魂能降临死人的冥府雷音阁的路。在马达加斯加,霍瓦人^③认为,生活在南方称作安汶德尤比的大山上的动物和人的灵魂,有时在坟墓或刑场中间游荡。^④堪察达尔人相信,每一个生物,甚至最小的虫子,都将在冥界重新生活。^⑤在阿萨姆(Assam State),库基人认为,每一个被他们在狩猎中或为了盛大宴会而杀死的动物的灵魂,在未来的生活中将是属于他们的,正像在战争中被他们杀死的敌人将成为他们的奴隶一样。克伦人采用关于精灵或个人幽灵的学说,这些幽灵从肉体中出来,无论对人还是对动物都同样有危害。^⑥祖鲁人说:被他们杀死的牛在阴曹地府将复活并成为在那里生活的人的财产。^⑦暹罗的屠夫在违背佛教屠杀一头公牛时,杀死它之前至少要仁慈地恳求它的灵魂去寻找一个幸福的处所。与这种灵魂迁移的学说有关,毕达哥拉斯和柏拉图的哲学也把不死的灵魂加在低级动物的身上,然而其他的古代人的观点认为在动物身上只是低级的灵魂——“物魂”,而不是人类的灵魂——“精魂”。所以,尤维纳利斯(Juvenalis)说:

① Charlevoix: *Histoire Generale de la Nouvelle France*, V, I—II, 1744, VI, 78; Sagard: *Histoire du Canada*, 497; 福耀克拉夫特:《印第安人的部族》, III, 299 页。——原注

② Cranz: *Grönland*, 257。——原注

③ 霍瓦人(Hova): 马达加斯加岛上的部族, 属班图族系统的班纳族支系。——译注

④ 泰勒:《新西兰》, 1870, 271 页; 埃利斯:《马达加斯加人史》, I, 429 页。——原注

⑤ Steller: *Reise von Kamtschatka nach Amerika*, 1793, 269。——原注

⑥ 克罗斯:《克伦人》(《美国东方学会会刊》), 269 页。——原注

⑦ 卡拉维:《童话, 附有英文的祖鲁人本族语的传说和历史》, 1868, I, 317 页。——原注



在上述这些发生的时候,造物主给予它们的只是灵魂;
而给予我们的,却是精魂……^①

关于动物心理的争论经过了整个中世纪直到今天还在两个极端之间摇摆:一方面,是笛卡尔的理论,把动物缩小到机械的程度上;另一方面,则是威廉·阿尔杰尔^②,他“相信动物具有无形的、不死的灵魂”。新的哲学家们中间,可以指出约翰·卫斯里。他认为,在未来的世界中,动物将上升而高于它们最初的肉体和精神的状态;“它们那可怕的外观将被原始的美所代替”,甚至发生这样的情况,它们变成像人那样具有宗教本能的生物。亚当·克拉克^③的结论有利于建基在抽象的公正感之上的动物的未来生活:因为它们没有作孽,然而却遭受了作孽的人的痛苦,而不继续享受现时为它们预先准备的幸福,因此,它们期待未来生活中的幸福就是完全合理的。^④

尽管对于动物灵魂的原始信仰在严格的哲学中某种程度上仍然保留着,但是对于有没有动物灵魂以及生活与智力有没有不同这些问题,文明社会的态度几世纪以来已经是偏向于怀疑和否定一边的。这种学说已经丧失了它在某个时期所曾占有的崇高地位。起初它进入了实际的、即使是未发展的科学之中。现在,它变成了那些容易闲聊天的对象,这些谈天在文明社会中仍起着显著的作用。这一学说的维护者们以一种神秘的意识来保卫它,而实际上,那仅是一种一往情深的荒谬。

假如原始心理把灵魂同人一样地加诸到动物身上,那么,那些杀死妻子和奴隶以便让他们的灵魂在死后继续尽自己的职责的部落同样也应当杀死动物,使它们能够继续为已故的主人服务,这大概是这种观点的合乎逻辑的

① 阿尔杰尔(Alger):《未来生活》,632页,并见《书目提要》,附录2;卫斯里:《在罗马布道》,卷19—22;亚当·克拉克(Adam Clarke):《评注》。顺便说说,这是对贝拉米尼(Bellarmine)的逆反观点,他是如此忍耐着让魔鬼对他叮咬,他说:“为了酬劳我们困苦难,我们将进天堂,但是,这些可怜的生物却什么也没有,只能享有当前尘世生活。”——贝尔(Bayle):《人名辞典》。巴特勒在《类推》第一编第一章中把关于动物灵魂的论据大都作为关于人的灵魂的同—基础。——原注

② 威廉·阿尔杰尔:美国作家,著《关于未来生活学说的批判史料》。——译注

③ 亚当·克拉克(Adam Clarke, 1810—1888):试图调和宗教与科学的英国神学家。——译注

④ 阿尔杰尔:《未来生活》,632页;卫斯里:《在罗马布道》,卷19—22页。——原注



结果。波尼部落^①中的战马被杀死在主人的坟墓上,准备他忽然想起要骑它。在科曼切人中,同死人一起埋葬他心爱的马、武器和烟斗,以便它们能够在那遥远的极乐的打猎地方继续为僮服务。^②在南美,不只有同样的习俗,而且他们在实践中走到了极为有害的极端。德·奥尔比尼说,巴塔哥尼亚部落相信阴间的生活,他们期待那里的完美的幸福。根据这一点,他们把死者的武器和装饰品同死人一起埋葬,甚至还把所有属于他的动物都在他的坟墓上杀死,以僮他能在那极乐世界里找到它们。这类习俗对于任何进步来说都是不可超越的障碍,妨碍着他们积累财富和选择常住的地点。^③根据克兰茨的记述,因纽特人把狗的头放在幼儿的墓内,以便永远能找到自己家的狗的灵魂能够引导无助的幼儿去到那精灵的世界。斯柯尔斯比船长就曾在詹姆斯地^④的小墓(大概是孩子的墓)中发现了狗的头骨。

另一方面,在遥远的阿兹特克人地区,殡葬中的主要仪式之一就是杀死一只当地的狗。让它脖子带根纸绳,把它跟尸体一起焚化或掩埋,它的职责就是引导死者渡过通往阴曹地府之路的西乌赫纳华潘深水。^⑤布里亚特人^⑥把死者心爱的马牵到坟墓上,备上鞍,杀死并掩埋,使它能继续为主人服务。^⑦在汤金人中有这样的习俗:在殡葬那些公爵的时候,焚烧猛兽,使它们在未来的世界里为他们服务。^⑧在闪米特族人中间可以找到与阿拉伯人中同样的习俗的例子:阿拉伯人在墓上杀死骆驼,以便死者的精灵能够骑它。^⑨

① 波尼部落(Pawnees):北美印第安人的一支,分布在美国俄克拉何马州保留地,属蒙古人种印第安类型,原住得克萨斯州境内,后迁至普拉特河流域、内布拉斯加南部,后又被迫迁入现住地。现信基督教新教,属卫斯理宗。——译注

② 斯瑞克拉夫特:《印第安人的习俗》, I, 237, 262 页; II, 66 页。——原注

③ Orbigny, d': *L'homme américain*, I, 196; II, 23, 78; Falkner: *Patagonia*, 1774, 118。——原注

④ 詹姆斯地(Jameson's Land):在北美的极北部分内。——译注

⑤ 埃格德(Egge):《格陵兰记》, 1773, 152 页; Cranz: *Greenland*, 301; 尼尔森(Nilsson):《斯堪的纳维亚的原始居民》, 1868, 140 页; Torquemada: *Monarquía Indiana*, X 册, 47 页; 克拉维格罗(Clavigero):《墨西哥》, 1827, II, 94—96 页。——原注

⑥ 布里亚特人(Buriats):又称布里亚特神教占人。西伯利亚南部的民族,属蒙古人种西伯利亚类型。原信萨满教,衣着与蒙古人相似。——译注

⑦ George: *Reise im Russischen Reich*, I—II, 1775, I, 312。——原注

⑧ 巴伦:《东京人》, 见平克顿:《航海与旅行》, IX。——原注

⑨ 帕尔格雷夫:《阿拉伯半岛》, I, 10 页; A. Bastian: *Die Völker des Ostlichen Asien. Studien und Reisen*, B-de I—6, Leipzig 1866—1871, II, 334; Waitz: *Anthropologie der Naturvölker*, II, 519。——原注



在欧洲各民族中间,这种习俗也极为流行。例如,战士死时,人们为他们配备马、马披、狗和鹰。现在,年鉴和传奇中可以见到的这类习俗的记述已由发掘古代野蛮时期墓地时的获得物所证实。蒙昧人宗教的残余在传奇中鲜明地表现到何种程度,可以从14世纪的一个传说中看出。这个传说叙述,男人和女人、奴隶、羊、牛以及其他物品随死者焚化,这个死者大概去到了永生之域,并在那里同自己的奴隶和家畜一起找到了极乐和不死的地方。^①这些习俗,正像时常发生的那样,可以根据它们的遗留来按迹探求。在殡葬其主人时首先杀死骆驼和马的蒙古人,现在则以把家畜馈赠给喇嘛来代替这种牺牲的形式。^②印度人以黑乳牛作礼物送给婆罗门,以保证灵魂渡过瓦依塔兰——死河,并且常常在死时抓住乳牛的尾巴,好像按牧人的方法想渡河一样。^③

在北欧的信仰中可以提到下面这种:把乳牛给予穷人的人将在那个世界上找到乳牛,以便乘它渡过死桥,而在殡葬过程中牵着乳牛的习俗据说保持到现在。^④大概所有这些习俗彼此之间都有渊源关系,即跟古代的殡葬牺牲有联系。在战士墓上杀死他的马的习俗的遗留就更加明显。圣福伊克斯^⑤早在很久之前就提出了在法国存在这种习俗的证明。他叙述了下列的情况:在举行查理六世殡葬的时候,棺后是他的马和四个随从,他们全都穿着盔甲,光着头,拿着带穗的鞍褥的角。他根据这种情况想起了在殡葬基督教之前的国王的时候,杀死并埋葬马和奴仆的习俗。为了不使读者对这种观点感到奇怪,他谈到了在1329年送给巴黎作礼物的物品和马匹,这些马匹是爱德华三世为了在伦敦殡葬国王约翰而赠送的;他还谈到了伯特兰·杜格斯可林^⑥于1389年在圣丹尼斯的殡葬仪式,当时是把马作为牺牲,维克

① Grimm: *Verbrennen der Leichen*; 在西非的鲁巴人(Yoruba)中看到砍下一只家禽的头作为葬礼的仪式,这是多么地一致(伯顿:《W.和W.》,220页)。西伯利亚的烟瓦什人(卡斯特林[Castrén]:《芬兰神话》,120页),老俄罗斯人(Grimm: *Verbrennen*, 254页)。——译注

② A. Baastian: *Der Mensch in der Geschichte*, B-de 1—3, Leipzig 1860, II, 335。——原注

③ 科尔布鲁克:《随笔集》, I, 177页; 德:《印度人》, II, 62, 284, 331页。——原注

④ Mannhardt: *Götterwelt der deutschen und nordischen Völker*, I, 319。——原注

⑤ 圣福伊克斯(Saint-Foix, 1699—1776):法国作家。——译注

⑥ 伯特兰·杜格斯可林(Bertrand Duguesclin, 1320—1380):中世纪法国最受尊敬的战士之一,他在国王查理五世同法兰西封建主和同英国人的斗争中拥护国王,死后葬在了皇家墓地圣丹尼斯(Saint-Denis)陵墓中。——译注



尔(Auxerre)的主教把手放在它们的头上,然后,它们就被杀了。^①在德国,举行真正的牺牲仪式几乎是为了纪念生活到现代的人。普鲁士将军弗里德里克·卡吉米尔于1781年按照条顿勋章骑士的仪式在特里尔(Trier)举行了葬礼。他的马被牵着跟在棺材后面,当棺材放进墓中的时候,人们就把马杀死并同他埋在一起。^②或许,这是在欧洲以盛大形式举行的类似牺牲的最近情况。但是,在殡葬军人时牵着他们那备鞍带嚼的马的习俗,作为已经永远消失的严酷的宗教仪式的残余一直保留到现在。

因为生和死、健康与疾病是植物和动物共有的现象,于是把某类灵魂也加到它们身上那就是十分自然的了。实际上,关于植物灵魂的概念,在中世纪的哲学中就已极为普遍,而且直到现在也还没有被自然科学家完全忘记。这种灵魂既为植物所共有,也为具有动物灵魂的较高的生物体所共有。但在低级的文化阶段上,最低限度是在地球上的一个广阔的领域内,植物的灵魂在很大程度上是跟动物灵魂相提并论的。社会群岛的居民们显然不仅把不死的灵魂或精灵加之于人身上,而且也加之于植物和动物身上。^③羣罗洲岛上的达雅克人不只是认为人和其他动物具有生命的主宰,生命的主宰离开肉体就会引起疾病,有时也会死亡;而且他们甚至认为稻子有“稻魂”,为了把这种魂灵留在自己这里,他们举行特别的仪典,以便获得丰收。^④克伦人说,植物也像人和动物一样具有自己的“拉”;在这里,长得不好的稻子的精灵也僵在病时离开肉体的人的精灵一样。他们在这种仪式上的咒文曾被记录下来,我来引用它们的一部分如下:“噢,来呀,稻子的魂灵!回到田地里来,回到稻子上来!……从西方来,从东方来!从飞鸟的喉咙,从猿猴的口中,从大象的鼻中!……从所有的谷仓中!嘿,稻子的魂灵,回到稻子上来!”^⑤

有根据这样设想,关于植物灵魂的学说在东南亚具有深厚的根基,但是它在相当大的程度上被佛教的影响取而代之了。由佛教徒们的书中得知,在古代,他们的宗教教义有许多争论:有无树的灵魂,可否合法地毁坏它们。

① Saint Foix: *Essais Historiques sur Paris*.——原注

② Kemble: *Horae Ferales*, 66.——原注

③ Moerenhout: *Voyage aux Iles du Grand Océan*, I, 430.——原注

④ 约翰:《暹东的林中生话》, I, 187.——原注

⑤ 梅森:《克伦人》,见《孟加拉亚细亚学会会刊》, II, 202页;克罗斯:《克伦人》(《美国东方学会会刊》, IV, 309页。——原注



正统的佛教解决了反对树的灵魂之存在的问题,因而反对担心给它们带来危害。正统佛教认为,树木既没有思想,又没有可以感觉到的主宰,虽然也设想某些精灵居住在树体内并且从那里面说话。佛教徒们同样谈到了一个异教的教派,这个教派保留了古代对于树木之确实有生命的信仰,并由此可以想起马可·波罗关于某些正统印度人的有点令人可疑的记述,这些印度人由于类似的信仰而不愿拔掉绿草。后来的旅行家们的某些其他的记述也属于这一类。

一般地说,关于植物的灵魂的问题是极为暧昧的,如果野蛮民族没有确定的意见,那我们就极难按迹探求这种关于植物灵魂的说法。^①关于殡葬牺牲的材料对人类早期心理学学科是很有价值的,我们所缺乏的正是这些,因为蒙昧人不认为需要送植物供死者使用。^②但是,我们还将遇到跟这个问题关系相近的两类事实。一方面,关于灵魂迁移的学说在很大的程度上承认人的灵魂转移到树木甚至细小植物上的可塑性;另一方面,对于树木精灵的信仰和崇拜树木的仪式多少跟关于树木灵魂的概念有些相符合,例如,当树精或东南亚的塔兰人^③同自己的树木一起死亡的时候,人们认为在每一棵树中都住有恶魔或精灵,因而在开始砍伐它之前,要向它祈祷。

在这些领域里,原始万物有灵哲学的某些细节甚至同当代的学者也还并不是完全格格不入的。我们在处于低级和中级文化阶段上的人的信仰或行动中所见到的对于人和动物的灵魂的原始观点,也还是跟当代文明的思想相近的,甚至就连那些认为这种学说是虚伪的、关于它的仪式是滑稽可笑的人们,也仍然能够清楚地理解,这些事物实际上是更为严肃认真地信仰的对象。关于特别的灵魂或精灵的概念本身,也同关于没到这一阶段的植物的生命动因的概念一样,跟我们的一般概念是相矛盾的,致使我们不能了解它。但是低级文化中的灵魂理论比这些领域走得更远,并且采取了现代人感到极为荒诞的形式。某些发达的蒙昧民族十分确定地相信(在这一方面,另外一些蒙昧民族和野蛮民族跟它们或多或少地有些相近),在棍棒、石头、武器、船、食物、服装、装饰品及其他物品中有特别的灵魂,而这些物品对我们来说,不仅是非生物

① 哈迪:《图歌手册》,291、443页;A. Bastian: *Die Völker des Ostlichen Asien*, Studien und Reisen, B-de 1-6, Leipzig 1866-1871, I, 184; 马可·波罗,见平重镇:《航海与旅行》,Ⅱ,第22章;Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urmiligion*, I, 215; II, 799。——原注

② Wilken: *Het animisme bij den Volken van den Indischen Archipel*, 104。——原注

③ 塔兰人(Talein);缅甸的部落。——译注



体,甚至是毫无生气的。

但是,假如我仍暗自稍作努力,站在非文明部落的观点上,用他们的眼睛来看一看灵魂的理论,那么我们就很难发现它是毫无道理的,我们乍一看这类概念也就不会感到怎么奇怪了。在分析神话的起源的时候,我们已经引用了某些关于原始智力状况的材料。在这种智力状态中,不仅是把个性和生命加到了人和其他动物身上,而且也加到了物品上面。我曾指出,我们看来没有生命的物象,例如,河流、石头、树木、武器等等,蒙昧人却认为是活生生的有理智的生物,他们同它们谈话,崇拜它们,甚至由于它们所作的恶而惩罚它们。

大卫·休谟的《宗教自然史》或许比任何一本其他著作都更加可能成为关于宗教发展之现代意见的源泉;他对这一赋予人性的思维阶段的影响作了有益的观察。“人们身上普遍存在着这样一种意向,即认为一切生物都跟他们自身相类似,并把这些他们非常熟悉和他们完全理解的……品格转移到每一种物象上面。那些经常占据他们的思想并且总是以同样的形式出现的未知的原因使得他们把一切都预想成是完全相同的。还在不久以前,我们曾经把思想、智慧和情欲赋予了它们,有时甚至把人的肢体和形象也赋予了它们,以便力求使它们和我们相似。”奥古斯特·孔德甚至力图找出严格定义下的类似的智力状态。他把它称作“纯粹的物神崇拜状态,这种物神崇拜的特点就是自由而直接地运用我们下面的天真的意向,即在所有自然的和人工的外在物品中看到由生命而赋予灵性的实质,这种生命在其本质方面跟我们是相类似的,但是在力量方面却是变化着的”。^①

我们对精神文化的低级阶段的理解在相当大的程度上有赖于那种完备性,我们能够借助这种完备性来评价这些原始的幼稚观念,在这方面,关于我们自己童年的回忆能够成为我们最好的指南。谁想起了对他来说棍棒、椅子和玩具都曾经是活生生的人物,那么谁就容易理解,人类的童年哲学能够把关于生命的概念推广到物品上;而这种物品,现代科学认为是非生命的东西。因此,关于物象灵魂的低级万物有灵观学说的一部分,也是最重要的一部分,就变得容易理解了。

关于灵魂不只就是生命而且具有幽灵或者幻影的形式观念,对于全面地理解这种学说是必需的。但是,这种思想的发展并没有大的困难,因为

① 休谟:《宗教自然史》,Ⅱ;Comte: *Cours de Philosophie Positive*, 1830—1842, V, 30。——原注



由梦和幻觉所提供的事实,加到物象的精灵上面和加到人的幽灵上完全一样。每个发高烧的人,每个在某个时间做过梦的人,都看见过跟人的幽灵相同的物象幽灵。当蒙昧人把自己个人感觉的证据作为他们哲学和宗教的概念之基础的时候,我们怎么能够责备他们荒谬呢?这种概念清楚地表现在他们关于精灵的故事中,这些精灵任何时候都不是裸体的,总是穿着衣服的,甚至是武装起来的。假如人的精灵同服装和武器是在一起的,那么很明显,就既应当有衣服的灵魂,又应该有武器的灵魂。事实上,假如我们把蒙昧人的极为发展了的万物有灵观拿来跟文明国家关于精灵和人类灵魂界的民间迷信作比较,则蒙昧人的观点甚至是处在最有利的情况之下的。当哈姆雷特父亲的灵魂穿着铠甲出现的时候:

他所穿戴的就是这样的甲冑兜鍪,
那时他雄心勃勃地与挪威战斗。

在文明世界和蒙昧世界中关于精灵的故事的特点之一就是死人的阴魂总是穿着衣服的,而且是穿着在活着时所穿的那身衣服。听觉和视觉都同样有利于证明物品幽灵的存在;在关于这种物象的文献中到处都提到幽灵身上锁链的响声和它们的衣服的沙沙声。我们既在蒙昧人的故事中,又在现代的科学理论中看到了对于幽灵的一切表征的记述。蒙昧人认为精灵和它的衣服是某种现实的和客观的东西;现代的科学理论则认为精灵和它的衣服是纯粹主观的和想像的产物。但是,现代没有文化的人不知道物品的幽灵,也不否认它,他们只信仰人的幽灵。我们在这里发现了一种混合概念,这种概念既缺乏蒙昧人的信仰逻辑,又缺乏文明哲学的理论逻辑。

在原始人类社会中,有三个部族特别鲜明而确定地保留下了对物象灵魂的信仰。这就是占据北美广大疆区的阿尔衮琴人、斐济群岛上的土著和缅甸的克伦人。按照僧侣沙尔瓦的记述,北美印第安人认为灵魂是阴影或肉体的灵性形象。作为这种信仰的逻辑结果,在他们眼中,世上的一切都是有灵性的。这位教士不得不多次地跟阿尔衮琴人谈话,而在他们的部族之一——奥吉布瓦人中,基廷(Keating)甚至发现了这样一种信仰:不只是人和动物具有灵魂,而且那些无机的物品,例如锅釜等等,也有灵魂。在同一地区,根据僧侣列润的记述,在17世纪有这样的信仰:不只是人和动物的灵



魂,而且连斧头和锅釜的灵魂也都必须渡过去往太阳坐落的伟大之村的道路上的水。^①

根据马林涅尔的记述,斐济人的信仰与上述怪诞思想有趣地合拍了:“假如动物或者植物死去,它们的灵魂立刻就飞到包洛图去。假如石头或其他某种东西被毁坏,那么对它们的报酬也同样是永生不死。甚至人工的物品也享有跟人、猪和山药根同样的幸福。假如斧头或刀子由于长期使用而损坏了或折断了,则它们的灵魂很快就飞去为神服务。假如房子不论怎样毁坏了,它那永存不灭的部分就在包洛图的原野上找到一个永久的地位。斐济人在他们的一个岛上指给我们看一种天然的井或地下的深坑来证明这种学说。在这个井底有小河奔流,在河中可以清楚地看到男人和女人、植物和动物、棍棒和石头、小舟和房屋以及这个脆弱的世界的各种各样的器具的灵魂,在那通往永生不灭的地方的道路上漂游或者是一个压着一个地向前急促翻滚。”^②整整一代人之后,尊敬的托马斯·威廉斯在谈及野兽和无生命物质逃往灵界并不为斐济人所普遍相信的同时,却坚持关于这方面内容的较为陈旧的报道:小舟、房子、植物、罐,或任何人工物品的魂灵和这个脆弱的世界的其他圣徒的遗骸一起在深坑里的小溪中游泳,小溪把他们带入永生不灭的地方。那些见过这些魂灵的人当然相信这个学说;那些见过狗、猪及其他幽灵在同一深坑里留下脚印的人也相信这一学说。

E. B. 克罗斯(Cross)用下面的话记述了克伦人的信仰:“他们把自己的‘克拉赫’加到每一种物品上。斧头和刀子,树木和其他植物,全都有特殊的‘克拉赫’。一个克伦人在死后也像在活着的时候一样,带着自己的斧子和菜刀就能够继续建造房屋,割稻子和从事日常的工作。”^③

正像许多社会举行人和动物的殉葬以便打发他们的灵魂去为死者服务一样,信奉物品灵魂的部落同样是十分合理的。他们认为,供奉物的祭品为的是把它们献给死者。在阿尔哀琴人部落中,给死人奉献礼品是通常的仪

① Char evoin: *Histoire generale de la Nouvelle France*, V. I—III, 1744, VI, 74, 基廷:《朝圣彼得河考察记》, II, 154 页; Le Jeune, 见 *Rink Eskimoische Eviyr of Yagn*, 39; Weitz: *Anthropologie der Naturelker*, III, 199; 格雷格:《大草原的贸易》, II, 244 页。——原注

② 马林涅尔:《汤加群岛》, II, 129 页;威廉斯:《斐济》, I, 242 页。——原注

③ 克罗斯:《克伦人》,《美国东方学会会刊》I, 309 页;梅森:《克伦人》,见《孟加拉亚细亚学会会刊》, I, 202 页; Meiners: *Geschichte der Religionen*: 1806, I, 144; Castren: *Finnische Mythologie*, 1852, 161—163。——原注



式。例如,我们谈到,战士的尸体通常是同他在战争中所使用的枪、狼牙棒、烟斗和染料一起埋葬,同时,人们向他谈论有关他的未来道路。同样,妇女同家具和用来携带给她带来痛苦生活的终身重担的皮带一起埋葬。这类奉献祭品的目的是把物品的灵魂或幽灵交给死者占有。这种目的可以从僧侣拉列曼^①早在1623年的记述中看出。印第安人在跟死人尸体一起埋葬锅釜、毛皮等等的时候说,这些物品的身体留下了,但是它们的灵魂回到它们从前所服务的死人那里去了。

这种观念鲜明生动地表现在奥吉布瓦人的下列传说或神话中。吉特奇·加乌吉尼^②是居住在苏必利尔湖岸边的部落领袖。有一次,在病了若干天之后,他看上去要死了。他曾是一位出色的猎人,他希望在他死后,把他那杆心爱的枪同他一起埋葬。但是因为他的朋友不认为他是真正死了,于是就没有把他的尸体埋葬。他的孀妇四天没有离开他。在第五天的时候,他又活过来了,并且说了下列的一些话。他说:他的精灵在死后顺着死人的宽阔大路走向极乐世界,穿过宽广的、覆盖着繁花茂草的原野,壮美的丛林,在那里有无数的鸟儿在齐声合唱。最后,他从丘卓之巅看到了远处在烟雾之中的死亡之城;遥远的湖泊和河流透过烟雾光辉闪烁。他遇到了美丽的鹿、麋鹿和其他飞禽,它们毫无惧意地在路上漫步。

但是他没有枪,他想起了,他曾请求过他的朋友们把枪同他一起放进坟墓,他回来是为了拿它。在那里他见到了走向死亡之城的男人、女



图22 印第安人达科他部落的丧葬仪式

① 拉列曼(Lallemar):17世纪在北美的天主教传教士。——译注

② 吉特奇·加乌吉尼(Gitchi Gausini):印第安人领袖。——译注



人、孩子们那一张接一张的脸。他们带着枪、烟斗、家具、食品和其他物品。妇女们带着提篮和绘着彩色的桨形搅拌棒，孩子们手中拿着装饰美丽的狼牙棒、他的弓和箭以及朋友们的礼物。拒绝了装备过重的旅人给他的枪，吉特奇·加乌吉尼的精灵回到家里来拿自己的枪，终于到达自己死的地方。但是在这里，他被大量篝火的外观惊呆了，同时发现，火焰从各方面挡住了他的道路，他拼命一跳冲过了火，从昏迷中醒了过来。讲完自己的故事之后，吉特奇·加乌吉尼对听众提出了下列的忠告：不要把如此笨重的东西同死者埋葬在一起，因为这有碍于他们的冥土之行。几乎他所遇到的每一个鬼魂都痛苦地抱怨自己的负担。他说，较为明智的是，只把那些死者特别珍爱的东西或者正是他所请求同他埋葬在一起的那些东西放进坟墓里。^①

斐济人把死去的酋长涂上油，着上色并装饰起来，像活着那样，把沉重的狼牙棒放在他拿着一颗或几颗装饰华美而极为珍贵的鲸齿的右手旁边。

狼牙棒是为了抵御在通往死亡之路等待时机杀死并吃掉他的敌人。我们听说一个斐济人从同伴的坟墓上拿起一根棍棒，向站在附近的教士解释说：“棍棒的魂灵已经随同伴一起去了。”鲸齿的目的就是这个：塔克威拉瓦荒僻的山谷附近通往死亡之地的路上，立着一棵幽灵的路鬼树，死人的魂灵将把鲸齿魂灵扔到这棵树上，他骚扰了这棵树之后将登上山谷，等待着自己被绞死的妻子的魂灵的到来。^②克伦人的殡葬仪式要完成所记述的那一组内容。很明显，在它们之中还保留着真正的人和动物殉葬的残余。例如，在重要人物的坟旁捆着奴隶和马，奴隶们总是同时跑掉，此后他就变成为自由人。除此之外，在死人旁边摆放食品、器具、武器、珍贵的金银装饰品的习俗在他们那里到处流传。^③

送给死人任何一种东西作为礼物，是地球上流行的宗教习俗之一。但是，我们根据这一点有权作下列的设想吗？也即所有那些在殡葬仪式上献出或者毁灭财物的人们都相信，这些东西被转为死人的灵魂所占有了。我想，没有。完全可以肯定，有这样的一些民族，他们不承认类似的理论，但却仍然给死人送礼。对死者充满深情的依恋感或神灵的象征，一种对死的

① 斯库克拉夫特：《印第安人的部落》，II，68页；斯库克拉夫特：《阿尔吉克考察》，II，128页；*Relations des Jesuites de la Nouvelle France*, 1626, 3 (Lallemand)。——原注

② 威廉斯：《斐济》，卷1，188、243、246页；阿尔杰尔，82页；西曼：《维提》(Viti)，229页。

——原注

③ 《西印度群岛记事》，新丛书，卷2，421页。——原注



联想的恐惧,这种恐惧促使活着的人销毁一切引起恐惧的东西,一种要丢弃死者财物的愿望,一种漂泊的幽灵会喜欢或享用留给他的财物的观念,所有这一切是或可能是这些仪式的直接动机。^①但是,在承认这一切的同时,我们也有根据推断,物品灵魂学说还没有像阿尔衮琴人、斐济人和克伦人那样鲜明地确定的其他许多民族,还是多少明确地承认它。

我认为这个观点从那些时代起就是较有根据的,而且正如我所知,美国研究者阿尔杰尔支持它,虽然具有某些限制。在其《未来生活学说批判史》中,他以卓越的见识和洞察力研究了关于这种事物的民族学材料。他写道:“很明显,野蛮人的智力一般是处在每件物品都具有像人那样的灵魂这种思想的影响之下……同死人一起埋葬或者焚烧物品的习俗大概——至少是在某些情况下——产生于下面的推测,即每一件物品都有阴影。”^②其次,大略地研究一下殉葬物品跟这种有趣的原始心理问题的关系是有益的。

① 恐怖或嫌弃是抛弃死入衣物的动因,其中的某些情况,见亨伯特和彭普兰德,卷5,626页;多尔顿,见《亚细亚学会会刊·孟加拉》,1866,第二部,191页,等等;厄尔:《巴布亚人》,108页;卡拉维:《阿马祖鲁人的宗教》,13页;埃格德:《格陵兰》,151页;克兰茨,301页;洛斯基尔:《南非印第安人》,第一部,64页,还见76页。毁灭或抛弃死人的所有衣物可能是有道理的,无论是正当的或不正当的,都由恐怖或嫌弃来解释,但是,这些动因不能一般地用来说明仅仅一部分衣服是祭品,或者专门提供新物品。在这里,为死人服务好细才是真正的动因。譬如,在盖罗(Garo)姑娘的葬礼上,人们把土制的器皿摔在埋葬的遗骸上面。他们说:“假如他们把没有摔的给她,姑娘就得不到它的实惠;这些碎片会给她再合成一体。”(多尔顿:《孟加拉民族志》,67页)在葬礼上摔碎或毁灭物品本身并不具有说明性,这同样适用于伤感地抛弃和实际地传送物品的精灵,像一个人被杀后放出他的灵魂。摔碎器皿和用具给死人的具体情况,见《西印度群岛记事》,卷1,325页(雷蒂拉[Mintira]);格雷(Grey):《澳大利亚》,卷1,322页;G.F.穆尔:《澳大利亚词汇集》,13页(澳大利亚人);马科哈姆,见《伦理学协会会刊》,卷3,188页(蒂康纳斯人[Ticonas]);圣约翰,卷1,68页(达雅人);埃利斯:《马达加斯加》,卷1,254页;斯库克拉夫特:《印第安人埋葬》,卷一部,84页(阿帕拉奇人);D.威尔逊:《史前史》,卷二,196页(N.A.I.和古代英格兰人)。仪式上献祭的物品献给死人然后再拿走,这种献祭的情况作为动因通常是值得怀疑的,见斯皮克斯(Spix)和马提诺斯(Martius),卷1,485页(巴西人部落);墨法特:《南非》,308页(贝夸纳人);《西印度群岛记事》,卷3,149页(卡扬人)。——原注

② 阿尔杰尔:《未来生活》,81页。他论述了作为观念象征的温尼贝戈人(Winnebagos)的仪式,他们把坟墓上点火,为灵魂的远行一夜一夜地提供篝火(斯库克拉夫特:《印度宝藏》,卷4,55页;这种观念导致郎费罗(Longfellow)的“哈瓦沙”(Hiawatha,美国诗人郎费罗部长诗《哈瓦沙之歌》中的印第安英雄。——译注),xix。我同意布林顿博士的意见(《大陆的神话》,241页)。在那些简单的孩子似的仪式中看出深奥的象征意义是没有道理的。这是一种类似阿兹特克人的仪式(克拉维克罗,卷二,94页)。明蒂拉人在坟墓上点火使精灵温暖(《西印度群岛记事》,卷1,325页,见271页,并见《马提诺斯》,卷1,491页相对照)。澳大利亚人在他们田野附近夜间点火,因为某些新理的亲属坐在他们旁边(米勒特[Miller]:《澳大利亚的牧师住宅》,76页)。——原注



对地球上的埋葬祭品作普遍观察,显然可以看到,这方面的最为寻常的动因之一就是多少明确地引起死者高兴的愿望。这种愿望或者是出自对死者的爱,或者是出自害怕触怒死者。这种愿望怎么能够采取这种实际的形式,我们可以猜到某种程度,因为我们埋葬祭品能够自然由之产生的那种智力状态还不是格格不入的。人虽然死了,但是还可以想像他是活着的,拉着他那冰凉的手,同他说话,把他的椅子放在桌旁,把全部纪念品都同他一起放进棺材,把鲜花抛进他的棺材,把鼠麴草^①的花环放在他的坟头。熙德可能会用他的剑迎击巴比卡,就像过去反对异教徒那样把战斗进行到底;死去的国王的膳食会按时给他送来,虽然国王的内侍必须宣布国王今天不吃饭。对死亡的稚气的轻视,自信的幼稚愿望:死人能够像从前一样继续活动,这一切想必使得蒙昧人把生前所用的武器、服装和装饰品同死去的亲属一起埋葬,关心他的食物,在终葬之前把雪茄烟放进他的口中,把玩具放进儿童的棺材中。

更进一步,理智想必是把这种盲目的幻想提升到了逻辑推论阶段。假定说人死了,他的灵魂就从他体内出去了。在这种情况下,为了供给飞出的灵魂食物、服装或武器,就需要将它们同尸体一起焚烧或埋葬。蒙昧人认为,人所发生的一切事情,处在他周围并和他遭受同样命运的物品也会发生,虽然传递的方式他可能并不清楚。或许,人埋葬祭品的习俗最初——也许直到现在——是建基于一些模糊不清的概念和观念之上,就像刚才列举过的和还没变成较为明确的和研究完善的哲学理论的那些观念那样。

埋葬祭品的情况有两大类。这些祭品合乎逻辑地导致关于物品的灵魂或精灵的概念,或者包含着履行这些仪式的人们在这方面必须回答关于它们的意义的毫不含糊的问题。第一类包含这样一些情况:把人和动物拿来作为牺牲,其目的是打发他们的灵魂到另一世界去,自然,同时也把非生命的物品作为祭品。第二类包含的情况是:被拿来作为牺牲的精灵正是被指定转归人的幽灵所有。

卡里布人认为,死后人的灵魂到冥国去,于是他们就把奴隶们拿来作为牺牲祭献在领袖的坟墓上,让他们能够新的生活中为他服务;为了同样的目的,把武器和狗同他一起埋葬。^②几内亚的黑人们在埋葬高贵人的时候,杀死

① 鼠麴草:此草折后不易枯槁,故人们常用它来编墓上的花环。——译注

② Müller: Geschichte der Amerikanischen Urreligion, 1867, 222, 240.——原注



一些妻子和奴隶,让他们能够在另一世界中为他服务,还给他把华贵服装、金的神像、珊瑚、项饰串珠以及其他珍贵物品放进棺材,也是为了同样的目的。新西兰人在他们的领袖死后把奴隶们作为牺牲献给他,他那悲痛的家庭给他心爱的妻子一根绳子,她应当用这根绳子在树林里上吊,以便同自己的丈夫团聚^①;在这些情况下,除了那种同时迫使供给死人武器的目的以外,很难找到另外的动因。恰好同样不能在心理上区分那些迫使通古斯人同死人一起被埋葬他的马、弓箭、吸烟用具和家具的目的。

我们在希罗多德的著作中所见到的对西徐亚人领袖葬仪的典型记述中,墓丘的多种多样的内容——被窒息死的妻子和家庭奴仆、马、心爱的物品、金器皿,都服务于下面这种思想的动听的说法,那种思想导致把活生物和物品拿来作为牺牲和祭品献给死者的野蛮人的习俗。^②例如,在古代欧洲,军人同他的剑和枪、马和鞍,猎人同鹰犬、弓箭,妇女着节日盛装,带金饰品,一起被埋进墓丘。考古学毫无争议地确定了它们的共同的目的。

现在谈谈带给死人作礼物的东西;而带给死人的人,他们对自己的命运显然非常清楚。虽然这些人将腐烂于坟墓之中或被焚烧在篝火之上,但是他们仍旧被预定给予的那个死人的灵魂所有。转过去的不是与之相符合的物体本身,而是幻影;这些幻影被死者的灵魂带到遥远的冥国流浪,或者在精灵界为死者的灵魂服务。因此,死人的幽灵有时是跟那些东西一起生活,这些东西是他们获得的礼物,或者是请求给他的某种他所放弃了的东西。澳洲人把自己的武器带到极乐世界去。^③有人问一个塔斯马尼亚人为什么把枪矛埋到坟墓里,他回答说:“为的是睡着时战斗。”^④许多格陵兰人认为,放进男人坟墓中的皮艇、箭和武器,放进妇女坟墓中的小刀和缝纫工具,都将在未来的世界中供他们使用。^⑤跟死人一起埋葬的工具应当是供死者用来维持在彼世的生活,而放进死去的易洛魁人棺材中的颜料,是为了预备使他在另一个世界中能够以体面人物的身份出现。^⑥

① Bosman: *Guinea Coast*, 见平克顿:《航海与旅行》,XVI, 430 页。——原注

② Georgi: *Reise im Russischen Reiche*, 1775, I, 266; Herodotus: *Historia*, IV, 71。——原注

③ 奥德菲尔第:《澳大利亚的土著居民》,见《民族学会学报》,III, 228, 245 页。——原注

④ 布德·安德鲁:《知识引论》,1870, 97 页。——原注

⑤ Cranz: *Grönland*, 263, 301。——原注

⑥ 斯图克拉夫特:《印第安人的埋葬》,IV, 55, 65; Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 88, 287; Cranz: *Grönland*, 263, 301。——原注



阿兹特克人的小水壶应当是供他在米克特兰——冥国流浪时用的。被焚烧的衣服、提篮和军需用品大概是伴随死者并抵御寒风。阿兹特克人相信,战士阴魂的礼物随他进到天国。^①在古代的秘鲁人中,死去的王公的妻子大概是要上吊身死,以便在死后继续尽自己的义务。除此之外,他的许多仆从通常都被殉埋在他的田野上或他喜欢休息的地方,以便他的灵魂来到这些地方时能够带走他们的灵魂供未来使用。秘鲁人按照这些严格的万物有灵观的概念解释说,下列的情况引起了人们把各种物品拿来作为给死人的祭品:“他们看见了或者想到了,看到了早已死去的人们,这些人佩戴着那些随他们一起埋葬的饰品,有活埋在地下的妻子们伴随着。”^②

在关于马达加斯加岛的最新记载中,有着确定的关于物品的灵魂或怪影的概念。在马达加斯加,也在坟墓中埋下应当供死人用的东西。当国王拉德马死时,有人报告并确信,一天晚上在国王的乡下宅邸的花园里看见了国王,他穿着随身被葬的一套制服,骑着一匹在他的墓旁杀掉的最好的马。北亚细亚的图兰部落认为,在举行殡葬仪式的时候,把马、雪橇、衣服、斧头、锅、燧石、火镰和火绒、肉和油拿来赠送,目的是供死人储蓄以便到冥国去旅游和定居。^③在北欧的埃斯特人中,人们供给死人针线、头发刷子、肥皂、面包、酒和钱,以便他们在冥国旅游;假如是孩子死了,就在他的棺材中放上玩具。迄今为止仍然明确地认为这类仪式具有实际意义,因而家属有时会在梦中偶然见到死人的灵魂,这些灵魂责备他们,因为他们没有给自己带来一切所需要的东西,而使自己陷于贫困。^④从这些现代欧化的鞑靼人转到东方群岛(Eastern Archipelag)的野蛮民族,在桑巴瓦(Sambawa)的奥朗·比奴亚(Orang Binua)人中间,流行这种独特的继承法:不仅每一个活着的亲属——父亲、母亲、儿子、兄弟等等拿他或她的应得的份额,而且,故去者也继承他自己的一份,这一份食物由动物在丧礼宴席上食用,另外的一切可烧的东西都

① Sahagun: *Historia de Nueva Espana* (采用金斯伯罗的《墨西哥的习俗》中的材料), III: 金斯伯罗:《墨西哥的习俗》, 1831—1848, Ⅷ; 克拉维格罗:《墨西哥》, 1827, II, 94; Brasseur: *Mexique*, t. I—IV, Paris, 1857—1859, III, 497, 569。——原注

② Cieza de Leon: *pater, Trabajos* ed. by Markham, 1864, 161; Rivero 和 Tschudi: *Peruvianae Antiquitates*, 186, 200。——原注

③ Castrén: *Finnische Mythologie*, 1852, 118; Billings: *Nord Russia*, 129; Petrus Damianus: *Vita S. Odilonis*, 见 Bolland: *Acta Sanctorum*, I, 532。——原注

④ Boecler: *Ehsten abergläubige Gebräuche*, 1854, 69。——原注



将烧掉,剩下的则加以埋葬。^①

在交趾支那,平民不希望跟上等阶级在同一天举行自己的死人节日的纪念仪式,这出于一种极为合理的原因,即他们害怕贵族的灵魂在这一天回到仆人的灵魂就会把它们拉到家中去作为自己获得的礼物。这些人动用了他们的文明所能提供的一切材料,以更加奢侈的方式进行野蛮的丧葬祭祀。这里的一些故事来自于1849年发表的有关交趾支那一位国王的丧葬的报道。“当西恩·特里被放入棺柩时,还放进了许多供死者在另一个世界享用的物品,诸如他的王冠、头巾、各色衣服、金子、银子,以及其他贵重物品,还有大米以及其他种类的物品。”饭被送到棺柩附近,还有些用绸缎搭起骨架的羊毛人,这是死者的魂灵的一个住所。在坟墓内有一座被圈起的石字,死者的无子的妻子被永远地关闭在这里,看守着这座石墓,“每天给死者准备食物和其他东西,他们认为这些都是死者在来世所需要的”。把棺柩放入墓宇后面的洞穴时,要烧掉一大堆小船、宝塔以及其他在丧葬中所使用的东西,“还有王生前用过的所有物品:棋子、乐器、扇子、箱子、阳伞、草席、带子、四轮马车等等,同样地还有一匹马和一只木头和纸板制成的大象”。在丧葬几个月之后的两个不同的时间里,人们在一座宝塔附近的林子里建起一座座壮丽的宫殿,里面有很多家具陈设,而所有的宫殿都和国王住过的一样,每一座宫由20间屋子组成,特别值得注意的是,为了表明这座宫殿不是供活人使用的,这些宫殿以盛大的仪式被烧掉,于是巨大的财富被付之一炬,在愚昧的信仰看来,这火焰将会在来世为死者服务。

虽然在贝都因人^②中有用头巾、腰带和马刀装饰死人的习俗,但是一般说来,在闪米特人中为了对死人表示尊敬而举行殡葬祭祀的习俗远非那么显著。叶赛吉尔^③记述了他们的丧葬仪式并完全了解这种仪式的意义。他指出,这些仪式是多神教徒们采用的,而不是以色列人采用的。“倒下的未受割礼的战士们手中拿着武器去到冥国,宝剑放在了他们的脑袋下。”^④相反,在雅利安族中,这类埋葬祭祀极为流行并从很久的时代起就是闻名的,

① 《西印度群岛旅行记》:卷2,691页;见卷1,297、349页。——原注

② 贝都因人(Bedouins, Ahl-Bedwin):西亚和北非的游牧民族,阿拉伯人的一支。“贝都因”阿拉伯语意为“荒漠游牧民”,属欧罗巴人种印度地中海类型。保留着部落组织和部落内婚制。——译注

③ 叶赛吉尔(Ezekiel):《圣经》中的先知,被认为是一册《旧约全书》的编者。——译注

④ Klemm: *Cultur-Geschichte der Menschheit*, B-de I—IX, 1843—1852, IV, 159; 叶赛吉尔: XXXII, 27。——原注



而且无论是在仪式的生动优美上,还是在明确的目的性上,蒙昧人都不能胜过他们。为什么婆罗门的祭祀用具必定要在他的埋葬篝火上焚烧掉,举行仪礼时所宣读的下列《吠陀》经文说出了答案:“当他去到新的生活中时,他将忠实地为诸神服务。”^①卢吉安讽刺性地然而显然忠实地记述了希腊的埋葬仪礼,并且谈到了马、奴隶和酒器的祭献,谈到了被焚烧的或被埋葬的那些供未来生活中使用的衣服和装饰品,谈到了带到坟墓中去供无实体的阴魂在冥国食用的储存的食物和饮料,谈到了豪华的衣服和花冠,这些东西给他在路途上御寒,并使他不会被挡在地狱看门恶犬的面前。在棺材中放下预备给地狱看门恶犬吃的蜜馅饼,而放在死人口中的钱币,想必是送给卡戎^②的酬金。只有在赫耳弥俄(Hermion)和阿哥利斯(Argolis),人们由于相信去冥国的路途简短,因此在死人口中不放支付给阴间摆渡船夫的钱币。

这种观念可以从尤克拉蒂斯的故事中得到印证。他死去的妻子出现在他的眼前,向他索取一只金凉鞋,金凉鞋放在衣柜底下,因此,这只鞋没有和她的衣柜一起烧掉。在佩伦达的故事中,他死去的妻子梅尔丽莎拒绝给予丈夫以神谕的回音——她打着冷战,裸露着身体,因为随身埋葬的衣服没有被烧掉,所以没能用上。佩伦达抢劫了科林斯妇女穿好的衣服,并在祈祷中把这些衣服放到大深沟里烧掉,于是他现在实现了自己的承诺。

古代高卢人对未来生活的信仰使得他们焚烧和埋葬死人的那些适合于活人用的东西。下面的说法并无难以置信之处。有人把偿还债务延搁到未来的生活,例如日本人甚至为了在彼世能带着巨大的利息归还而在现世借出金钱。^③诺曼人的死人灵魂带有自己的仆人和马、小船和金钱以及衣服和武器,因此,也僵活着时一样,他们死后旅行了漫长的、黑暗的“地狱之路”。为那艰难的旅程,给死者穿上“地狱之鞋”;当国王哈罗维于布拉威拉之战中死去时,人们驾着载有尸体的战车进入埋葬的坟墓,在那里杀掉了马,国王赫灵把自己的马鞍放在墓旁,让倒下的首领能骑着马或驾着战车到英烈祠,在那里接受欢迎。在立陶宛和古代普鲁士地区——那里曾是雅利安异教徒

① Max. Müller: *Totenbesetzung bei den Brahmanen* (Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft), vol. ix, pp. III, - XIV. —原注

② 卡戎(Charon):亦译“卡龙”。在荷马以后的传说中,他要把亡灵接引者赫耳墨斯送来的鬼魂用独木小舟载过冥河的纳公。卡戎把鬼魂送到冥国门口,收取摆渡钱。因此人们在死者口中放一枚小钱。——译注

③ Maffei: *Indie Orientali*, IV. —原注



在欧洲牢牢占据的地盘,人们重视人、动物和物品的丧葬祭祀,这甚至可推到中世纪以前。他们甚至想到人可以再次复活,或富裕或贫穷,就像他们在地球上一样。“他们相信烧掉的物品会随他们一道再次升起,像从前一样为他们服务。”这些人当中有一个叫克莱弗·克里威托的,他是腊大的主教,他的住宅坐落于极高极险峻的阿纳菲尔勒斯山。所有死者的灵魂必须登上这座山,为此他们把死者与熊和山猫的爪子一起焚烧,以祈求帮助。所有的灵魂必须通过克莱弗的房前,他向每个幸存的亲属描述他见过的衣服、马、武器,甚至展示一些过路的魂灵用长矛或其他器具做成的一些标记。这些埋葬仪式的例子证明,同样的一些习俗以及在相当大的程度上相同的一些动机曾在人的原始状态中存在,并且经过了野蛮世纪,而在文明时期保留了下来。假如能够从所有这些社会中获得对问题的直接答案,他们是否相信一般所有物体的灵魂,从人和动物到抄本、衣服、手杖和宝石;大概,我们会在大多数情况下遇到像在北美、波利尼西亚和缅甸所发现的那样对于十分发达的万物有灵观的承认。但是,因为类似直接的见证显然是不可能的,那么我们最低限度有权设想,实际上跟物体灵魂有关系的低级文化跟承认物体灵魂的存在是相近似的。

首先我们将放下对献给死人的埋葬祭品的横向事实的考察,我们应当按迹探求这种习俗直到它完全消亡。它不可突然灭亡,而是大概要留下或多或少在形式上减弱、在意义上发生变化的痕迹。婆罗洲的卡诺维特人相信,死人的财产应当投入水中,以便在来世为他所用,甚至把一切珍贵的东西都放进他的棺材内,然而事实上送给死人的只是某些他们认为不值得擅归己有的陈旧物品。^①在北美,温尼贝戈人^②的埋葬祭品限于烟斗和烟草,这些跟死人埋在一起;有时限于狼牙棒,它被放进武士的坟墓,然而供献的礼物一放进坟墓立刻就参加者们分抢一空。^③孟加拉的桑塔尔人^④在死人

① 圣约翰:《远东的林中生话》, I, 53、68 页;Bosman: *Guinean Coast*, 见平克顿:《航海与旅行》, X VI, 430 页。——原注

② 温尼贝戈人(Winnebagos):北美印第安人的一支。分布在美国威斯康星、内布拉斯加、明尼苏达和南达科他诸州,属蒙古人种印第安类型。原住温尼贝戈湖。信基督教新教,但仍保持拜物教信仰。——译注

③ 斯库克拉夫特:《印第安人的部落》, IV, 54 页。——原注

④ 桑塔尔人(Santal, Santhals):印度少数民族之一,蒙达人中人数最多的一支,主要分布在比哈尔邦、西孟加拉邦和奥里萨邦,部分居住在孟加拉国,属澳大利亚人种维达类型,杂有地中海人血统。信仰印度教,属印度婆罗门教,崇拜精灵。——译注



的尸床上放两个器皿，一个供盛米，一个供盛水，还放上若干卢比，用来讨好冥国入口处的恶魔们，但是当埋葬的篝火准备好的时候，所有这些东西就都被拿走了。^①

用没有任何价值的模仿物来代替贵重的赠品的习俗在中国就变成准备各种各样的象征物。例如，送去为死人服务的人和马是用纸糊的，作为礼物送来的衣服和钱币也一样是用纸做的。像西班牙人一样，纸板用锡箔包裹成币柱，用锡箔纸做成小船般的银镲子，若覆黄色那就是金镲子了；把它们大批地烧掉，则这些赝品就变成地道的真实了。在中国的城市中有成千的妇女儿童制造这种模拟的假钱来进行交易。用同样的方法制成装满衣物的箱子托付新死的人转交给早去世的朋友。把精致的纸房子——正如我们的拍卖人所说的“极尽豪华”的房子——拿去给死去的中国人焚烧，为的是让他以后能在里面居住，同时还烧纸制的钥匙，让他能够打开纸制的箱子上的纸锁，在那些纸箱子里装着金纸和银纸的镲子。这些金银纸镲子在彼世就必定会变成通用的金银币。但是，这种思想并不妨碍仍然活着的表示关心的亲属们搜集它们的灰烬以便从中获得现世的锡屑。^②其次，当现代的印度人给自己死去的双亲带来馅饼、鲜花和菖蒲作为供品的时候，他把一小撮羊毛放在馅饼上，然后呼着死者的名字说：“善哉地接受这一件用羊毛做成的衣服吧。”^③这类事实赋予实际上毫无益处的供品（辽包克先生把它们集合为一组）——卡亚克人^④的小模型、因纽特人坟墓中的模仿物、埃及人陵墓中各种东西的模型和在埃特鲁里亚人坟墓中发现的不适于任何装饰的模造物——以象征的意义。^⑤

已经成为伊斯兰教徒的婆罗洲人仍然遵守在路上给死人埋藏存粮以表示对他的尊敬的习俗^⑥；与此相同，在基督教的欧洲也保留着跟死人一起埋葬各种东西的习惯。希腊人为了卡戎而给死人银币，古代的普鲁士人

① 亨特：《农业的孟加拉》，210页。——原注

② 戴维森：《中国人》，1837，I卷，276页；杜利特尔：《中国人》，I，193页；II，275页；A. Bastian：《Der Mensch in der Geschichte》，B-de 1—3，Leipzig 1860，II，334；Layard：《Nineweh》，v. I—II，1830，II，L X V III章。——原注

③ 德尔布鲁克：《德意志集》，I，161、169页。——原注

④ 卡亚克人（Kayaks），东南亚加厘曼丹即婆罗洲的番歌。——译注

⑤ 卢伯克：《史前时代》，142页；威尔金森：《古代埃及》，II，819页。——原注

⑥ 贝克尔（Beckmann）：《墨西哥旅行记》，见平克顿，卷11，110页。——原注

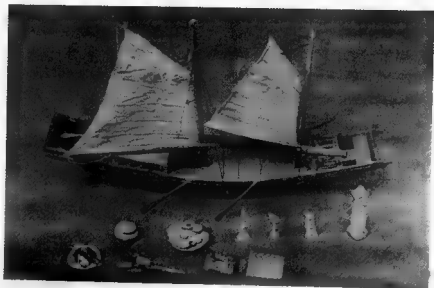


图 23 带有准备供死人用的东西的小船(马六甲西海岸)

给死人带零用钱,以便他在困难的路途上买甜食吃,同样,德国的农民直到现在还在葬埋死人之前在他的口中或手中放上一枚小钱币。从记述中可以清楚地看出,在欧洲其他部分地区的平民中仍然存在着给死人金钱的习俗。^①基督教徒的这种埋葬的供品只是一些小饰物,送这些东西的目的也不十分清楚。古代的基督教徒们保留了异教的习俗,在棺木中放些像梳妆用具和儿童玩具一类的东西。现代的希腊人在海员的棺材中放桨以及与死者的职业相符合的其他象征物。在死人身上散盖鲜花的优美习俗迄今仍在欧洲保持着。^②作为这些动人的仪式之基础的思想无论怎样,显然,它都是来源于前基督教的时代。

祭祀相对于原始意义上的变化在印度教徒中表现得较明显。他们已

^① Politis: *Neohellen Mythologie*, vol. i. part i. p. 266; Hartknoch: *Alt. und Neues Preussen*, part. I. p. 181; Grimm, D. M. pp. 791—795; Wutke: *Deutsche Volksaberglaube*, p. 212; Rochholz: *Deutscher Glaube*, &c. vol. i. p. 187, &c.; 莫里:《巫术》,等等,158页(法兰西)。——原注

^② 梅特兰(Maitland):《国寝中的宗教习俗》,137页;莱斯利·福布斯(Lealie Forbes):《苏格兰的早期种族》,II, 502页;Meiners: *Geschichte der Religionen*, 1806, II, 705; 布兰德:《大不列颠民俗》,1870, II, 307页。——原注



经把祭祀转而用来解释僧侣的方术：如果谁给婆罗门教徒送水和鞋，谁就会在去往来世的路上找到水来饮用，找到鞋来穿；如果现在给婆罗门教徒房子，那么他们就会得到来世的宫殿。与此相同的有趣的事实是，在这片土地上，民间传说从异教徒到基督教徒的变迁，莱克·威克·德格说，还没有遗忘的北国的丧葬圣歌，如同原始或野蛮人的传说一样，经过死亡之桥和可怕的旅行到达来世。虽然漫游的魂灵仍然穿着古代斯塔的纳维亚人的地狱之鞋，但魂灵不再通过丧葬祭祀得到这些东西，而是通过他在生活中的布施：

这是一个黑夜，这是一个夜晚，

每个黑夜，每个黄昏，

火花飞扬，烛光闪闪，

基督接纳你的灵魂。

你从遥远的地方，

每个黑夜，每个黄昏，

终于来到这盖满金雀花的大荒野，

基督接纳你的灵魂。

要是你把鞋袜给两者之一，

每个黑夜，每个黄昏，

你可以坐下来，把它们穿起，

基督接纳你的灵魂。

但是，如果你既不给袜，又不给鞋，

每个黑夜，每个黄昏，

金雀花将把你的肉体刺裂，

基督接纳你的灵魂。

你从盖满金雀花的荒野走过，

每一个黑夜，每一个黄昏，

终于来到那可畏之地布里格·奥·得瑞德，



基督接纳你的灵魂。

你经过了布里格·奥·得瑞德，
每一个黑夜，每一个黄昏，
终于来到了炼狱——那一片火，
基督接纳你的灵魂。

如果你给两者之一：牛奶或酒，
每一个黑夜，每一个黄昏，
这火将绝不会使你发抖，
基督接纳你的灵魂。

但是，如果你既不给牛奶，又不给酒，
每一个黑夜，每一个黄昏，
这火将烧焦你的骨肉，
基督接纳你的灵魂。^①

不熟悉古代为死人祭祀的学说的读者，他能从遗留于农民观念之中的祭祀的残余中了解到什么呢？来自古代丧葬仪式的遗俗可以再次作为警告，反对那种试图用已变化的现代眼光去解释古代遗俗的做法。

因此，在普遍研究了各种不同物体的精灵或者灵魂的理论之后，现在我们仍然要指出，这种理论跟文明民族的最为重要的哲学学说之一确有密切关系，而这一点对于有学识的人们来说可能是最为重要的。蒙昧人思想家虽然也在大量地研究生活、梦、疾病和死亡的现象，但很明显，他把自己智能

① 引自 J.C. 阿特金森 (Atkinson)《克利夫兰方言汇编》中的对照注释正文，595 页 (a = one [一]，near = none [没人]，beane = bone [骨])。另一种版本在司各特《苏格兰高地边境游吟诗集》，卷 2，367 页。凯利：《印欧民俗》，115 页；布兰德：《民间文物》，卷 2，275 页。在第五节和第六节之间，或许遗失了两节。J.C. 阿特金森的第七节和第八节中写有“meate”（食物[古]，肉），通常解作“milke”（牛奶），就保留在这里了。这两节诗的意思是说：“在人间，以酒作为祭品浇洒在火上，这种观念和大家都熟知的民俗相同，即他在一生中给谁食物，死后就会从谁那里获得食物，以酬谢去投到地獄守门狗的嘴里——进行贿赂”（Mannhard: *Götterwelt der Deutschen und Nordischen Völker*, p. 319）。



的一般进行过程看作是本身自明的事情,未必有时会想到思维的机制。形而上学是一种科学,这种科学只有在较高的精神文化水平上才具有明确的形式。在我们现代听众中所教授的形而上学的思想哲学只有在古希腊的思辨心理学中才具有其历史基础。

我们特别感兴趣的学说之一是跟生活在公元前5世纪的古希腊哲学家德谟克利特的名字相联系的。德谟克利特提出了一个形而上学的重大问题:“我们是怎样看见外物的?”从这时起,正像刘易斯^①所指出的,就开始了哲学史中的新时代。德谟克利特提出了思维的理论作为对这个问题的回答。为了阐明感觉的事实,他作出了这样的论断:一切物体本身都发发出一些使周围空气适当地固定下来的形象,然后进入感觉灵魂,于是就被感知了。如果假定德谟克利特实际上是这一著名意象论的始祖,那么请问,能够在多大的程度上认为他是这一理论的创造者?哲学史的作家们习惯于附书这一宣传他的哲学学派的任何学说的发明。但是下面引用的证据证明,这种理论其实是关于物体灵魂的古老学说,仅仅是作为一种解释思维现象的方法而应用到新的目标上来的。

它们之间的相同点不是单纯的偶然性造成的,因为在古典宗教和古典哲学的这一相合点上,迄今仍然可以找到历史继承性的痕迹。说德谟克利特是古代的希腊人,同时也就意味着承认他从儿童时代起就看到了自己国家的各种丧葬仪礼,看到了作为供献祭品而埋葬的衣服、珍宝、钱、食物和酒,总之,是看到了那些仪式。按照母亲或乳母的解释,举行这些仪式的目的,是使这些物品的幽灵能够转归死人的同类阴魂或灵魂所有。因此,德谟克利特在寻求对于思维本质的重大问题的答案的时候,就找到了它,于是就把那种从蒙昧人那里继承下来的原始万物有灵观的学说简单地套上了一副形而上学的形式。这种只是把形态改变为哲学感觉论的关于物体的幽灵或灵魂的概念,能够构成他的意象学说。但是,我们在这里还没有看到存在于蒙昧人关于漂游的物体灵魂的学训和伊壁鸠鲁哲学之间的那种密切联系。卢克莱修真正建立了现在的物体幻象论,并且擅这种理论解释作人常见的事,就像人们在沉思思想中所出现的那些形象那样。从思想的原始状态到发达状态的哲学思维的连续性原来是僵不可分的。这就是现代哲学所应

^① 乔治·亨利·刘易斯(George-Henley Lewis, 1817—1878):英国实证主义哲学家,著有《哲学史》。——译注



当归功于原始万物有灵观的那些帮助。

这种观念的原则,例如,在这古典社会中的发展,确实,绝没有它从那时经过形而上学的不变的过程,但是,却有一种演变成某种东西的经历,像关于灵魂自身的那种东西。观念,渐渐变为抽象的形式或者变为物质对象的实物,并且应用于看得见的质量不同的东西,最后是纯粹表示思想对象。但是,在现时,这种古老的学说还没有完全丧失生命力,并且还保持着“观念”(idea,直观的形式)这一术语的意义。“观念”这一术语还伴有一种类似的原始意义。那还是一种形而上学家去展现和驳斥作为真实意象的古老观念的观点并用一种更为抽象的概念去代替它的工作。例如,达加尔德·斯提沃特(Dugald Stewart)能从伊萨克·牛顿先生的著作中引证下列对“可感事物”的各种认识:“这不是动物的意识(感觉中枢)?这不是知觉的本体所在地,并且这可感事物不是传达给它?通过神经和大脑,人们可以靠智力领悟到它们在那个地方?”再者,瑞德教授说明了最初的概念论,同时声称他认为它“没有坚实的基础,虽然它已经被哲学家们极为广泛地采用……我们的这种观点认为客观对象不是直接地,而是通过关于它的一定的意象或实物靠意识来表达,好像最古老的哲学假说,我们已经对感知的对象带有小小的偏差,却至今仍保持着它们的权威性。”假定说瑞德教授夸大了形而上学家们所持的关于观念的观点作为事物实际意象的程度,则很少否定那种用现代思想对它们过多的繁重不休的述说,以及那种用某种模糊的形而上学的方法再三谈论观念,想出明显的意象的人。^①最严酷的事情之一是贝克莱主教反驳哈雷(Halley)时所曾经说过的或是观念或是鬼魂。哈雷曾取笑他的观念论。贝克莱声称这位数学家也是一位观念论者,他的“基本系数”就是消失了分量的鬼魂,当这些项出现的时候,则产生观念的那种条件也就消失了。

现在我们还要概述一下我们所谈过的关于灵魂的学说在人类中的各个发展时期。在试图通过人类智力发展史的连续阶段按迹探求它的主要过程时,证据最好是同关于它的发展理论相一致的,有点像下列一类的情况。在我们所共知的低级文化阶段,我们看到了根深蒂固的关于幽幻的灵魂的观念。灵魂留在人体内的时候,人显得活跃起来;当它离开肉体的时候,它就在

① 刘易斯:《哲学传记史》,德温克利特——见他对瑞德(Reid)的评论;卢克塞修:《自由主义者》,四;《早期人学史》,8页;斯提沃特:《人类神道哲学》,卷1,第1章,第2节;瑞德:《随笔》,II。第4、14章;贝托马斯·勃罗翁(Thos Browne):《神道哲学》,讲话,27。——原注



梦中或幻觉中出现。没有理由设想：这种信仰是蒙昧人从与之相接触的有文化的民族那里借来的；或者从这种信仰中看到了较高文化的残余，而蒙昧部落就是从这种文化阶段降落到它们现在的状态的。事实上，我们所记述的作为原始万物有灵论的一切，毫无例外地都是一切蒙昧人所固有的。他们遵循这种理论，显然是根据自己个人感觉的证据，他们采用对他们来说是最合理的生物的主宰来解释这些证据。迄今为止，有时还有机会听到这样的意见：蒙昧人的那些关于灵魂的学说和仪式是在原始人种中盛行的高级宗教文化的残余。人们认为它们是远古的祖先宗教的遗迹，这些遗迹包含着从最高贵的状态中退化下来的部落的受歪曲和被损害了的形式。

对那些跟全体具有普遍联系的事实中选出的数量不大的事实所作的这类阐释，可像某些学者认为是很有必然性的。但是较为广泛地看一看这个论题，则这类意见未必有立足之地。蒙昧人的万物有灵观——假如可以这样说的话，自己就是本身，它自身就说明了它的起源。相反，至于在相当大的程度上较为适应有科学成就的文明人的万物有灵观，大概只能解释为较古老而简陋的体系的发展成果。原始社会的学说和仪式，按其哲学观点来说，是直接的肉体的易见性的成果，同时也是其实际意义的证明。各文明民族的学说和仪式，则是新事物之间的旧事物的遗留，是为了使之适合于新事物的旧事物的变种，是没跟新事物结合的旧事物的反映。

现在我们走马观花地看一看蒙昧部落中关于灵魂的学说跟野蛮人和文明民族中灵魂学说的一般关系。在蒙昧人中，关于灵魂的一般概念具有广泛性和彻底性。由于人的灵魂的学说自然扩大的结果，就承认了动物的灵魂。树木和其他植物的灵魂也就沿特殊的和有点不确定的途径随之而来。最后，非生物体的灵魂把一切理论引到了极限。因此，在研究人类思维从蒙昧状态发展到野蛮和文明人的生活的时候，我们发现了这种跟实际然而特殊的和不大完备及彻底的科学相符合的理论。在远已高度文明的范围内，人仍然像一半相信物品的灵魂或精灵那样地行动，但是他们在物理学领域内的知识却已经远远地高于这种浅陋的哲学。

至于植物灵魂的学说，我们知道一点关于它在亚洲消亡的历史的片断知识。在现代，在我国可以看到关于动物灵魂的概念的逐渐灭亡。实际上，万物有灵观显然抛弃了自己的前哨而集中在最初的和主要的阵地上——集中在关于人的灵魂的学说中。后者在文化发展的进程中经受了极为多种多样的形态变化。它几乎完全丧失了它那最为重要的论据之一——相信在梦



中和醒时看得见的幽灵和精灵的客观现实性。灵魂丧失了它那挥发性的实体而变成了非物质的本质——“阴魂”。关于灵魂的学说从生物学和心理学的领域里脱离了出来。在现时,心理学研究在纯粹经验基础之上的生活和思维、感情和智慧、冲动和意志的现象。现在智力产物——跟“灵魂”没有任何关系的“心理学”产生了,它的存在本身就已经具有深刻的意义。在现代思维中,灵魂仅仅在形而上学和宗教中找到了一席之地,而在这里,它的专门任务就是作为关于未来生活的宗教学说的精神基础。

主要的万物有灵观的信仰在世界文化的依次相继的时期中所经受到的变化就是这样。但是很明显,尽管有这些变化,关于人的灵魂的概念实际上保留下了从蒙昧思想家的哲学到现代职业神学家学说的不变的内容:在任何时候,它都被确定为具有复活力的、可以分离开的和不死的本质,被确定为个体生存的动因。关于灵魂的学说组成了宗教哲学体系的主要部分;宗教哲学用一条不断的精神上的线索把蒙昧的偶像崇拜者跟有学识的基督徒联系起来。把世界主要宗教分为不容异说的和敌对的教派的不同意见,与所有分派之中的最深刻者比较起来,与万物有灵观和唯物主义的区别比较起来,大部分都是表面性的。

第十二章

万物有灵观(续)



关于死后灵魂存在的学说；它的主要区分：灵魂迁移和来世生活——灵魂迁移：在人或动物的躯体中复活，转移到植物或非生物中——关于肉体复活的学说在蒙昧人的宗教中的微弱表现——来世生活：原始社会中虽然还不普遍然而却是其共同的信仰——继续生存，而不是不死；灵魂的第二次死亡——死人的幽灵留在地上，特别是在没有埋葬的尸体旁——它对遗体的依恋性——为纪念死人的祭典

前面我们已经从较低级的文化开始，探索了人类对于属于人、属于较低级的动物、植物以及物的灵魂、精灵、鬼魂或幽灵的看法。现在，我们要着手研究人类宗教的最重要的学说之一——信仰死后灵魂继续存在。在这里，将再一次适当地提醒读者，存在于原始社会中的那种形式的关于来世生活的学说，不是别的，而是蒙昧人的万物有灵观的必然结论。低级民族把出现在梦中和幻觉中的死人的形象看作是死人留在活人中间的灵魂，这一事实不只说明了蒙昧人较为普遍地相信肉体死后灵魂继续存在，同时也提供了一把解决关于这种存在之臆测性研究中的许多问题的钥匙。这种臆测性研究从蒙昧人的观点来看是十分合理的，虽然对于现代的、在相当大的程度上改变了的世界观来说是荒谬的。

对未来生活的信仰分为两个主要部分。这两种相互间紧密联系甚至彼此相通的学说在全世界同样流行。二者属于最深远的古代，深深地扎根在我们能够研究的人类文化的最底层，它们也同样传到了现代世界，然而是在极端不同的条件下。其中之一是关于灵魂迁移的学说。它在最低级的阶段上产生之后，又在亚洲广大的宗教社会中流行；它在历史上占有显著地位，

甚至现在也极为流行,只是现在它已停止发展,不再继续前进了。较为文明的社会反对这种古代的信仰,现在在欧洲,仅仅保留着它的退化了的残余。

关于在肉体死后的来世生活中个人灵魂独立存在的另一种学说的历史就完全不同。它随着人类的发展而从一个阶段过渡到另一个阶段,在各民族里,它在漫长过程中改变着,更新着。因此,对这种十分重要的学说,我们可以从它在蒙昧人中的粗陋而原始的表现,到它确立在现代宗教的核心这一过程中去探索。最后,对来世生活的信仰是对幸福和在苦难中、在死亡的恐惧面前支持人的希望的兴奋剂,也是对那个关于在现在世界上幸与不幸分配如此不均的永恒问题的回答——作为对于将调整一切不公正的另一世界的期望的回答。

在研究关于灵魂迁移的学说的时候,我们将首先研究它在原始部落中的地位,然后按迹探求它在高级文化阶段的发展。对灵魂暂时移入物体——从人体移入树木或石头——的信仰,构成了原始哲学的主要部分。但是它跟人死后灵魂继续存在的观念没有关系,在别的章节中联系像中魔状态和崇拜偶像这样一些论题来研究它将是适当的。现在,我们主要研究使之能够在依次相继的形式中一贯存在的灵魂的稳定状态。

人的灵魂在另一个人的躯体中的新生或是再生,这种永恒的转化是这样发生的,即死人的灵魂促使婴儿的更生。北美印第安人中的阿尔衮琴人把死去的孩子埋葬在路旁,以便他们的灵魂能够转到从旁边经过的母亲们的身上,这样一来,就可以重新诞生。^①在西北美洲的塔库利人^②中,我们发现了由医师直接转移灵魂的现象。医师把双手放在将死或已死的人的胸前,然后把手伸到亲属的头上,并且通过手来吹气。这个飞出的灵魂的继承者所生的第一个孩子将被赋予上述的灵魂,并获得了死人的名字和社会地位。^③努特卡人^④部落的印第安人在希望说明有某个说他们语言的远方部落

① Brebeuf, 见 *Relations des Jésuites de la Nouvelle France*, 130; Charlevoix: *Histoire générale de la Nouvelle France*, 1757, VI, 75; 布林顿:《美洲大陆的神话》, 1868, 253。——原注

② 塔库利人(Tacullia):加拿大的印第安人部落,为阿塔帕斯卡人的一支。——译注

③ Waitz: *Anthropologie der Naturvölker*, III, 195。——原注

④ 努特卡人(Nootka):北美印第安人的一支,主要分布在加拿大温哥华岛西部,属蒙古人种印第安类型。盛行图腾崇拜,有丰富巫觋习俗。——译注



图 24 澳大利亚人中的恶魔，灵魂吞食者（它身上挂着所吞食的尸体的骨头）

的时候，确信这个部落的人是他们的死人的灵魂。^①在格陵兰有这样一种残酷的习俗，让孤儿寡母听任命运的摆布，甚至以全部落灭亡相威胁而夺去他们的财产，无依无靠的孤儿必须说服某位家长，他的死孩子之一的灵魂转移到成为孤儿的活孩子之一身上来，孤儿以这种方式获得新的亲人和保护者。^②

通常认为，祖先或父母的灵魂迁移到孩子的身上；从蒙昧人的观点来看，这种灵魂的迁移，就是很好地解释双亲和孩子之间的普遍相像以及甚至较少的隔代遗传现象的理论。在西北美洲的科洛什人中，妈妈在梦中看见一个死去的亲戚，他的转移的灵魂将把自己模样赋予孩子。在温哥华岛上，在 1860 年，一个青年在印第安人中享受到极大的尊敬，因为在他的大腿上有一块类似火伤瘢痕的形迹。人们由此得出结论，四代之前死去的一位获得这种伤的领袖，又回到他们中间来了。^③在旧卡拉巴尔，一位失去幼儿的母亲如果很快再次产下一个婴儿，她会认为这是前一个死去孩子的灵魂又回来了。^④瓦尼卡部落认为，死去的祖先的灵魂使婴儿苏生，并且这也是他跟父亲或母亲相像的原因。^⑤在几内亚，跟死去的亲属在肉体上或精神上显然相似的幼儿，普遍确信他继承了亲属的灵魂。^⑥约鲁巴人，一边用“你回来了”这句话来迎接新生的婴儿，一边寻找特征，以便了解是哪位祖先的灵魂回到了婴儿的形体内。^⑦在奥里萨的贡德人中，婴儿诞生的第七天举行庆祝酒宴。同时祭司占卜，把稻米颗粒抛进水碗里，并根据对婴儿的各种观察，确定是哪位祖先返回人间。然后，婴儿——最低限度是在北方各部落中——就获得了这

① Martius Carl: *Beiträge zur Ethnographie und Sprachkunde Amerikas. Zumal Brasiliens*, 1867, 181. — 原注

② Crons: *Grönland*; Grohmann: *A berglauben und Gebräuche aus Böhmen*. — 原注

③ A. Bastian: *Zur vergleichenden Psychologie* (in *Lazarus und Steinthal's Zeitschrift*, Bd. 5), V, 160. — 原注

④ 伯顿:《西非的箴言警句》，1865, 376 页。——原注

⑤ 克拉普甫:《东非旅行、考察、传教工作 18 年》，201 页。——原注

⑥ Steller: *Reise von Kamtschatka nach Amerika*, 1793, 210. — 原注

⑦ A. Bastian: *Zur vergleichenden Psychologie* (in *Lazarus und Steinthal's Zeitschrift*, Bd. 5). — 原注



位祖先的名字。^①

在欧洲的拉普人中再现了刚才提到的存在于美洲的富于启示性的万物有灵观念：未来的母亲在梦中被告知孩子所取的名字，这一启示通常是死去的祖先的灵魂给予的，这个祖先将在母亲的躯体里赋形。在原始社会里，通过给新生的婴儿命名来普遍地恢复往昔的家族人的名字，总是包含着同类的意思。我们从不同的半球中只引两个例子。新西兰的祭司对婴儿读一长串祖先的名字，停在婴儿用叫声或喷嚏所表示选中的名字上。俄国的鞑靼人把孩子摇哭，然后重述一些名字，直到他停止叫声，表示选中其中之一为止。^②

对于已经离去的灵魂在别人形体中再生的信仰，引起了在远离乡土的地方当奴隶的西非黑人们怀着重新在故乡复活希望自杀。这种信仰在某些原始社会中发展成为特定的在世上复活的学说。这种学说的最好形式之一就是浅黑色皮肤种属关于白人在地球上出现的理论。相对于他们的形象来说，这是一种新的和奇异的形象的人类社会。他们希望对这种人类社会在他们中间的出现作出某种合理的解释，同时又对白人那苍白得像幽灵般的面容和几乎是超自然的强力感到惊讶，于是这些部落就得出了结论：这是他们故去的人的灵魂以这种奇异的形式返回世上。

澳大利亚人用一句简短的咒文来表现这个学说：“黑人倒地，白人站起！”在墨尔本被白人吊起的澳大利亚土著在这最后的时刻愉快地确信，他将作为一个白人回到世上来，并将有许多六便士的钱币。这种信仰从土著们跟欧洲人交往之初就开始在土著中间流传开了，其根据就是，他们大部分都把英国人看作是自己死去的亲属，因为这些亲属生前怀恋故乡，所以死后又回到故乡来了。真实的或想像的相似有时造成了幻觉，例如，在乔治·格雷的事件上，一个老妇人由于把他看成了自己死去的儿子，就流着泪拥抱了他；或者在流放者的事件上，人们把这个流放者认作死去的亲人，并把死者

① 麦克弗森：《印度》，72页；蒂克尔(Tickel)，见《孟加拉亚细亚学会会刊》，Ⅷ，733页。

——原注

② 扬森：《穿过马萨伊兰》，1885，Ⅰ，118页；肖特兰德：《新西兰传说集》，145页；特纳：《波利尼西亚》，353页；A. Bastian：《Der Mensch in der Geschichte B-de 1—3》，Leipzig 1860，Ⅱ，279；Charlevoix：《Histoire generale de la Nouvelle France》，1757，v. V，426；Stelle：《Reise von Kamtschatka nach Amerika》，1793，353；Kracheninnikov：《Description du Kamtschatka (Voyages en Sibirie. v. III，p. 72)》，117；Plath：《Die Religion und der Cultus der alten Chinesen》，Ⅱ，98。——原注



生前占有的土地重新还给了他。同样的理论可以从托雷斯群岛(Torres Island)向北追踪到新喀里多尼亚(Nouvelle Calédonie),在那里,土著们把白人看作带着疾病的死人的精灵,并以此来解释他们杀死白人的意向。^①非洲西部的黑人有这样的信仰:白人可使他们复活,而白尼罗河上的巴里人^②相信死人在世上复活,他们把第一次到来的白人看作是重新回到他们中间来的死人的灵魂。^③

因为蒙昧人没有在人和动物的灵魂中间划出特定的界限,至少可以承认他们能够让人的灵魂毫不困难地转移到低级动物的躯体中去。美洲土著部落中的一系列事例能够清楚地显示出这类思想产生的各种途径。温哥华岛上的土著认为,活人的灵魂能够进入别人和动物的体内,并且能够从那里自由地出来,就像从一般的住宅中出来一样。他们说,从前,人人生活在鸟、兽和鱼的形体里,或者印第安人的灵魂存在于上述这些动物的体内。某些人认为他们死后又进入动物体内,处在从前的那种状态里。^④在西北美洲的另一地区,我们遇到了这样一些印第安人,他们相信,死人的灵魂转移到熊的身上。旅行者们听说,一个部落恳求饶恕一只嘴脸皱起的老灰母熊的性命,因为这只老母熊被看作是某位同这只动物相似的曾祖母的灵魂的教母。^⑤一位旅行者在因纽特人中看到了一位寡妇,她以食鸟为生而不想摸到海象肉,因为巫师使她相信,她那死去的丈夫的灵魂迁移到了海象身上。^⑥我们还知道,北美印第安人中的普加坦人^⑦避免惊扰某些接受了他们领袖的灵魂的小林鸟。^⑧按照休伦人的信仰,当死人的尸骨在纪念死人的节日里埋葬

① 格雷:《澳大利亚考察记》,1844,Ⅰ,301页;兰格:《昆士兰州》,1861,34、336页;布德·安德鲁:《知识引论》,1870,183页;谢尔(Sherner):《诺瓦拉旅行记》,Ⅲ,34页;Bastian A.: *Die Psychologie als Naturwissenschaft*, 1860, 222; A. Bastian: *Der Mensch in der Geschichte* B-de I-3. Leipzig 1860, Ⅲ, 362—363;特纳:《加利福尼亚》,424页。——原注

② 巴里人(Bari):亦称巴伊人(Bai),巴雷人(Bare)。尼罗河上游民族之一。分布在苏丹共和国、扎伊尔和乌干达,属尼格罗人种苏丹类型。系尼罗特人的中文。——译注

③ Römer: *Guinea*, 85; Brus-Rollet: *Le Nil Blanc et le Soudan*, 1855。——原注

④ 斯普罗特:《旅行生活特写》(温哥华岛,1868),18章,19页,21章;布林顿:《新大陆的神话》,1868,145页。——原注

⑤ 斯库克拉夫特:《印第安人部落》,Ⅲ,113页。——原注

⑥ 豪格(Haug):《巴里》,1884,198页。——原注

⑦ 普加坦人(Pogutans):北美的印第安人部落。——原注

⑧ 布林顿:《新大陆的神话》,1868,102页。——原注



之后,灵魂就变成雉鸠。^①在易洛魁人中有一种感人的习俗,就是在埋葬的那天放一只鸟,让它能够带走灵魂。^②

在墨西哥,特拉斯卡兰人认为,死后贵族的灵魂将生活在华美的鸣禽之中,然而平民的灵魂则化为灵鼯、甲虫以及这一类的低级动物。^③在巴西,伊雅部落的印第安人说,勇敢者的灵魂将变成美丽的鸟,吃美味的果实;而胆小鬼的灵魂则化为爬虫。^④在阿比彭人中有关于某些小鸭的信仰,这些小鸭在夜间发出悲伤的尖啼声,成群地飞翔。土著通过想像看到它们跟死人的灵魂有某种共同之处。^⑤而在哥伦比亚的波帕扬(Popayán),人们不杀鸽子,认为它们是死人灵魂的住宅。^⑥在南美,也承认关于移人动物的学说,例如,一位传教士听说,巴西西部的一个说话像鸟啼般的妇人一看到狐狸就说:“这不是我那死去的女儿的灵魂吗?”^⑦

在非洲,马拉维部落认为,按照旅行者的故事来判断,恶人的灵魂变成豺狼,而善良人的灵魂变为蛇。^⑧祖鲁人认为,人能够变成黄蜂或蜥蜴,因此就又完全地获得了关于死人变为蛇亦即下面这样一些动物的概念,这些动物由于它们那种蜕皮的特性,而在关于复活和不死的观念中常常起作用。某些无害的绿色或褐色的蛇享受到极大的尊敬,它们悄悄地、大胆地爬进屋里,被当作“亚马逊戈”,或祖先,因此,人们恭敬地对待它们,给它们食物。以下面这两种方式变成蛇的死人仍将被识别出来:假如蛇是一只眼,或者有伤痕,或者身体上有其他记号,那么,它就是在活着时具有同样这些特点的人的“伊通戈”;假如它身上没有任何特别的记号,那么“伊通戈”就出现在人的梦中或人的形象中,并且这样揭示蛇的本性。^⑨

① Brubeuf: *Relations des Jesuites de la Nouvelle France*, 104. — 原注

② 摩尔根:《易洛魁人的联盟》,1851,174页。——原注

③ 克拉维格罗:《墨西哥》,1827,II,5页。——原注

④ Martius Carl: *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas, Zumal Brailiens*, 1867, I, 602. — 原注

⑤ Dobrzhoffier: *Historia de A baponibus*, 1784, II, 74, 270. — 原注

⑥ 布林顿:《新大陆的神话》,1868; Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urrreligion*, 1867, 139, 223, 402. — 原注

⑦ Martius Carl: *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas, Zumal Brailiens*, 1867, I, 416. — 原注

⑧ Weitz: *Anthropologie der Naturvölker*, II, 419. — 原注

⑨ 卡拉维:《阿马祖鲁人的宗教习俗》,1868—1870,196页;Arboumet 和 Daumas: *Relation d'un Voyage en 1836*, 237. — 原注



在几内亚,人们认为在墓地附近发现的獼猴体内含有死人的灵魂。在某些地方,猿猴、鳄鱼和蛇被当作是人变化成的,因而被认为是神圣的。^①必须记住,这类概念在蒙昧人的心理中仅仅能够构成关于灵魂未来生活的广泛学说的一部分。我们可以拿黄金海岸黑人的信仰作为明显的例证。他们相信,“克拉”,或“克尔拉”——活着的灵魂,死后变成“西扎”,或精灵,它能够借助肉体而留在家中,折磨活人,引起疾病,直到它飞往或被巫师用咒语将它赶往沃尔特河河岸为止;精灵们在那里居住并自建住宅。但是,尽管如此,它们能够回来,并且实际上是从冥国回来。它们能够在新出生的婴儿体内重新复活,这样一来,穷人的灵魂可以变成富人。许多精灵回到世上来不是在人的形体内,而是在动物的形体内。对于为自己的孩子痛哭的非洲母亲来说,“他将重新回来”这句话是很大的安慰。^②

在较高的文化阶段上,关于灵魂再度体现的学说有了完全而多方面的发展。关于灵魂迁移的学说,显然没有被古代的雅利安人所接受,但是,它在印度人的哲学中获得了地位,跟印度人的哲学相配合,并且构成了婆罗门教和佛教共同的大体系的一个主要组成部分。按照这种体系,依次相继的诞生或存在,本身应当带有过去结果的影响,同时又是后来的生活的准备。对于印度人来说,肉体仅仅是灵魂的一种暂时的栖居;灵魂“带上了自己行动的锁链”,并“收获过去行为的果实”,在体现为植物、为动物、为人、为神的长长的锁链中,时而上升,时而下降。因此,一切生物彼此之间按等次较之按本质区别得要快些:它们全都是人的亲属。猿猴、大象或蛆虫,可能在这个时候曾经是人,而且能够重新获得人形。在《玛奴》一书中确定了一些信条,根据这些信条,具有善的品质的灵魂就获得神性,但是,那些仅仅被自己的情欲所控制的灵魂则重新获得人的形体;最后,陷于邪恶的黑暗之中的灵魂则降至动物的等级。由此看来,灵魂迁移的顺序按照递降的序列是从神和圣徒,直至那些圣洁的苦行者——婆罗门、僧女、国王和大臣,到演员、圣徒、鸟、舞蹈艺人、骗子、象、马、首陀罗、野蛮人、野僧、蛇、蛆虫、昆虫和非动物。

虽然在一种生活中的罪行和在另一种生活中的惩罚之间的关系大部分是暧昧不明的,但是在灵魂的赎罪性流浪的惯例中可以看出力求使罪罚相

① Eastman: *Dakota*, 1842, 210, 218; Meiners: *Geschichte der Religionen*, 1806, I, 211.——原注

② Steinhamer: *Religion des Negers* (Magazin der Evangelischen Missionen No. 2) Basel 1856.——原注



符的意向,以及用他自己的罪恶来惩罚罪愆之人的意图。把一切畸形加到人们身上,作为对前生罪行的惩罚。偷窃了食物的人,将遭受消化不良的痛苦,诽谤者将呼吸腐臭,盗马人将瘸腿。作为对自己行为的惩罚,人们将再生为白痴、瞎子、聋子、哑巴、畸形,并将成为被有德行的人所轻蔑的对象。在地狱的苦难中赎过自己的罪恶之后,婆罗门的杀害者可能转为野兽或贱民。以通奸玷污自己教父的名誉的人,一百次再生为草、灌木、爬虫、以腐肉为食的飞禽、猛兽。凶残的人变成凶恶的动物。偷窃粮食和肉的人将变成老鼠和鸱鸺。偷盗了花衣服、蔬菜或芳香物的小偷,将相应地变成美丽的鹧鸪、孔雀或鼯鼠。总之,“按照人完成某种行为时的心绪来看,他将在被赋予某种品位的生物形象中收获这一行为之果”^①。

假如植物能够成为灵魂迁移的托身,这就完全阐明了关于植物灵魂的概念。这种关于植物灵魂的观念,在那些或多或少处于印度人影响之下的世界部分地区的原始部落中十分流行。例如,婆罗洲的达雅克人中可以听说住在树干中的人的灵魂;在那里,人的灵魂还保留着血的温润和颜色,但却失去了自己的人格和敏感性。^②孟加拉邦的桑塔尔人认为,残忍的男人和无子女的妇女经常被蛆虫和蛇咬伤,而善良的灵魂将进入果树。^③但是,显而易见的问题是:这些观念和印度教的观念是否一开始就是各自独立的?如果不是,那么印度教是否采用了当地人的观念,或者相反呢?对印度教植物灵魂概念的一个稀奇古怪的注解可以在17世纪的著作中发现;这个注解把科罗德尔海岸的婆罗门教徒描写为吃水壚时很小心,不让把果实连树根一起拔出,以防灵魂移位。但是我们注意到很少有这样审慎拘泥的,他们中产生了这种看法,即在树根或香草里的灵魂绝大多数存在于邪恶、卑鄙的躯体里。所以,如果灵魂移入人或动物的躯体里,它们就会变得更好些;而且婆罗门教关于灵魂移入无生命的物体之中的学说与蒙昧人的物体灵魂的理论相似。

佛教跟婆罗门教相似,它跟婆罗门教的区别在于,它通常承认人和半神的人和动物之间灵魂的迁移,而在特殊的情况下,甚至允许降格到植物或物

① Manu, XI, 33; 沃德:《印度人》I, 164页; II, 215、347—352页。——原注

② 约翰:《远东的林中生话》, I, 181页; Perelaez: *Ethnographische Beschreibung der Dajaks*, 1870。——原注

③ 亨特:《农业的孟加拉》, 210页。——原注



品的地步。佛教徒的智者怎样创建了轮回的学说,或者灵魂迁移学说,可以在关于乔答摩本身的变化无穷传奇中看到。他经过了550次诞生,在无数的世纪中忍受了苦难和穷困,以便借此获得从一切有生之物所固有的苦难中解放有感觉的生物的可能性。他4次作为婆罗门魔法师出现,20次作为精灵(少女)谢克拉出现,并多次经历了隐士、国王、富人、奴隶、陶工、赌徒、治蛇咬伤的医生、猿猴、大象、公牛、蛇、鹬、鱼、青蛙和树精,最后,他成了超级的佛。他的意识像一个容器一样充满了善,充满了真正的神仙的秉性,他显示了自己成功的喜悦:

再生是痛苦。
噢,房屋营造者!我看见了 you,
你不能再为我营造房屋。
你的椽子折断了,
你的屋顶栋梁毁坏了,
我的灵魂超脱了一切,
我已经达到了万念俱灭。

佛教徒或许接受了印度教关于个体灵魂轮回转生的学说,或者,他们可能摒弃永续不宁的个人欲念,进入无形而上的堂奥状态;她们始终如一地系统地认为,人现在所处的状态归因于以前的生命存在,与此同时,他正在积累优点或缺点,这两方面的结果,将决定他未来生活的命运。的确,记忆一般是不能回忆起过去出生时的事情的,但是正如我们所知道的,记忆几乎是这种现世生活的开始。国王比姆萨拉脚被烧了,在残忍的儿子的命令下涂上了盐,于是他不能行走了。为什么这么神圣的人遭到这样残酷的折磨?因为前世时他曾穿着滑履走近一座舍利子塔,没有洗脚就到教徒的毯子上看病。一个人在出生以前接受了很多优点,他或许可以幸福一段时间。但是如他他不信守箴言,他下一次将出生在其中的一个地狱里,他会在那里托生为一个动物,之后,成为一个鬼怪或小妖精;一个傲慢的人可能会再生为长着大嘴唇的丑陋的人,或者像一条虫子和一个恶魔。佛教关于“羯磨”或“动机”的理论支配一切具有情感的生灵的命运,对这种命运的支配并不是靠公正的惩罚或折磨,而是靠不可变更的结果引起的影响。在这里,现在是由过去连续不断的因果关系链所决定的。



在关于古代埃及人的古代文献中,提到他们接受了关于灵魂迁移的学说。这种学说,或者是这样的形式,即不死的灵魂依次化身为陆地上、水中 and 空中的生物,再变回到人;或者是作为比较简单的行为报应规律的结果,例如,根据报应,恶人作为不洁牲畜回到世上。^①诚然,《亡灵书》的绘图和象形文字没有给我们提供这些假设的必要确证,因为即使灵魂的玄妙变化也还不能称作迁移。所以很明显,关于道德轮回的学说,在埃及宗教中占据很重要的位置。

在希腊哲学中,大师们坚持宣扬这些观点。柏拉图熟知那种神话学说:即灵魂化身在那种跟现实生活中所获得的品格相符合的形式之中,那是从哲学家或恶人的身体开始,而以暴君和篡位者结束的;这些灵魂迁移到动物体内还是重新升到人的品格上来,按照他们所过的生活来看;以及关于轻佻灵魂所寄居的鸟的神话学说和关于那些由于极度的粗鲁愚昧而受放逐惩罚的牡蛎的神话学说。毕达哥拉斯本身就为自己的灵魂迁移的学说提供了范例:他知道在赫拉(Hera)庙中挂着他曾是欧佛尔勃时他的盾牌,欧佛尔勃在围攻特洛伊城时被墨诺叩斯(Menoceus)杀死。后来,他曾是赫耳莫提摩——克拉左棉的预言者,当他的灵魂只是暂时离开肉体的时候,人们就过早地为他举行了殡葬仪式。此后,正如卢吉安所讲的,他的预言者的灵魂就迁移到了雄鸡身上。米吉尔请求这只雄鸡为他讲讲特洛伊城的事情:“在那所发生的一切事情是像荷马所描述的那样吗?”但是雄鸡回答道:“噢,米吉尔,这我怎么能知道呢?在这些事件发生的时候,我是在巴克特里亚^②的一只骆驼。”^③

在后来的犹太人的哲学中,神秘哲学家们采纳了关于灵魂迁移的学说,“吉尔古尔”,或者灵魂的移动,并借助于那种解释圣经的特有方法。为了警告今天的神话的解译者,时时想起《圣经》是有益的。亚当的灵魂转移到大卫的身上并将转移到弥赛亚身上;实际上,在亚当的名字中没有遇到他们的名字的头字母,叶赛吉尔也没说“我的仆人大卫将永世做他们的国王”。卡茵的灵魂转移到约福尔身上,而亚伯的灵魂转移到摩西身上,所以亚伯把

① Herodotus: *Historia*, II, 123; Plutarchus: *De Iside*, 31, 72; 威尔金森:《古代埃及》, II, 31。——原注

② 巴克特里亚(Baktria): 古代伊朗东部的一个国家。——译注

③ Plato: *Phaedo*, *Timaeus*, *Phaedrus*, *Res Publica*; Diogenes Laertius: *Empedocles*; Pindarus: *Olympiaco*, 4; Philostratus: *Vita Apollonii Tyariensis*。——原注



自己的女儿给了摩西做妻子。灵魂迁移到畜类、鸟类和爬虫类中：耶和华不是“一切肉体的精灵之王”吗？在所有的善行中哪怕只犯下了一桩罪孽的人，也必定变为畜类。把不洁净的食物送给犹太人的那个人的灵魂迁移到随风飘荡的树叶里，“因为您将跟叶子衰败的橡胶树相似”。假如谁说骂人的话，那么他的灵魂就将迁入城隍的石头里，就像纳巴尔一样：“他变成了石头。”^①在基督教的影响范围内，摩尼教徒是灵魂迁移学说的最杰出的代表。他们说，罪孽深重者的灵魂迁入兽体内，越是罪孽深重的灵魂，就越是迁入丑恶的兽内。谁要杀害家鼠或母鸡，谁自己就要变成鼠或母鸡。灵魂能够迁入生长在地上的植物里，因此，这些植物不仅有生命，而且有思想。收割人的灵魂将迁入大豆和大麦内，以儒也被收割，因此，被推选出的人们就尽力向他们所吃的面包解释，用的不是他们收割的烤制面包的麦子。过着婚姻生活的低级宗教团体的信徒们，他们的灵魂必定迁入西瓜和黄瓜里，以便被它们的挑选者食后净化。但是，这些详情细节是由玛尼斯教徒的反对者传到现在的，而且，问题是，玛尼斯教徒到底有多少人认真地信仰这类事物。但是，即使姑且承认有夸张和偏颇，我们仍然有权相信这些记述是建立在事实之上的。显然，毫无疑问，玛尼斯教派把拜火教、佛教和基督教集中到一种先验观点的信仰上之后，又采取了通过迁移到动物和植物内来惩罚和净化灵魂的印度教理论。^②后来，关于灵魂转生的学说一再被东南亚各地所注意。鲁伊斯布鲁克的威廉(William of Ruysbroek)谈到灵魂从躯体到躯体的迁移的学说在中古聂斯脱利教派中是很普遍的，甚至有些理智的教徒也向他道歉作为兽的灵魂是否能找到避难处，以便不在死后被强迫劳动。拉比本杰明·图拉在12世纪的《赫尔蒙山上的德鲁兹人》中记载：“他们说善良人的灵魂将转移到新生儿身上，而邪恶的灵魂将转移到狗或一些别的动物身上。”这种看法在现代德鲁兹民族^③中确实还没有灭绝。在纳赛里人当中，仍然信仰苦行和涤罪中的轮回：我们听说过不信仰的人的灵魂将移入骆驼、驴、狗或羊的躯体中，违抗的纳赛里人将变成犹太教徒、逊

① Eisenmenger: *Entdecktes Judenthum*, II, 23.——原注

② Beausobre: *Histoire de Manichée*, I, 245—246; Augustinus: *Contra Faustum*.——原注

③ 德鲁兹人(Druzen):阿拉伯人的一支。主要分布在叙利亚、黎巴嫩。“德鲁兹人”原为教派信徒的称谓，后转化为族名，属阿拉伯人种印度地中海类型。信伊斯兰教，属什叶派中的伊斯玛仪派。——译注



尼派^①教徒或基督教徒,诚实人的灵魂将进入纳赛里人自己的新躯体中。“内衣”(躯体)的这些变化,把他们带入天国或星星里。在欧洲的现代基督教的事实中,可以发现保加利亚人的迷信,他们认为一生从不吃猪肉的土耳其人将在死后变成野猪。据说,保加利亚人在以猪待客的宴会上,把整个野猪扔掉。原因是猪肉从烤杆上自动地跳到了火里;同时,在野猪耳朵里还发现一团棉花,一位睿智之士认定那是从某位土耳其人的头巾。^②但是这种事是例外。轮回永远不会成为基督徒世界的伟大学说之一,尽管轮回说在中古经院哲学中并非不著名,尽管它由古怪的神学所支持而进入我们这个时代。如果不是这样,那就很奇怪了。对早期文化的推理,应该缩小至文化的遗留层面,然而这种遗留一次次地被激活,这在宗教的发展中是很自然的。转生的学说,即使灵魂并不转生,随岁月漫游的灵魂的轮回,最终使佛立叶和索姆·詹尼斯的灵魂获得生命。^③

由此看来,我们已经在整个世界文明中一个阶段一个阶段地按迹探求了关于灵魂迁移的学说。我们看到了它在美洲和非洲土著部族之间的传播,看到了它在亚洲各民族中根深蒂固,特别是被印度人发挥成了道德哲学体系。它在古典的和中世纪的欧洲兴起又衰落,在现代作为智力的一种支撑物而苟延到最后,不值得重视,但是人种学者却将之记录下来以作为文化连续性的一条证据。我们现在可以发问:什么是灵魂迁移学说的源泉和其发展的原动力?这个问题可能解决到某种程度,虽然这还不足以完全阐明它。

把后代和亲属在精神上 and 肉体上跟自己祖先的相似作为祖先灵魂回归

① 逊尼派(阿拉伯文 Sunni):原意为“遵守逊奈者”。全称为“逊奈和大众派”,自称“正统派”。伊斯兰教徒最多的一个教派。——译注

② 圣雷福尔(St. Clair)和布罗菲(Brophy):《保加利亚》,57页。对照杜霍波尔教派(Dukhobortsi),意为“灵魂力士派”,是一种否认正统仪式的教派,1875年从希腊教会分化出来。——译者)俄国教派的教义,见纳克扎乌森(Haxthausen):《俄罗斯帝国》,卷一,288页,等等。——原注

③ 上述意见首次发表以后,M.路易斯·菲贵诺(Louis Figuier)就为他的书提供了一个完全现代的例子,定名为 *Le Lendemain de la Mort*,翻译成英语为 *The Day after Death: Our Future Life according into Science*。(死后的日子:根据科学而定的未来生活)。他企图复兴古代的信仰,并且把它同现代生物学家的进化理论结合起来,较佛教更加细致地实行。身体是灵魂的住所,当一个人死去时,灵魂就出去,身体就像是一座被丢掉的燃烧的房子。在正常发展的情况下,一个灵魂可以通过身体一步一步地迁移:从蛆虫和牡蛎,到猫头鹰,到人和狗;由此向上成为一个超人或守护神,住在天堂;并且此直到最高的境界,其奥秘的性质,M.菲贵诺是不能看透的,“因为我们的研究就失败在这一点上”。更多颂扬的终极命运是太阳;这个纯粹的精灵,它把大量细腻的气体抛撒出来,成为世上生物的成因和生命之源(第二版注释)。——原注



的学说,我们已经提到过,并且作为下面这样一种学说指出过,这种学说本身对于阐明一代代亲属的相似性是一种极为合理的和富有哲理性的假设。但是,能否产生这样的想法:人的灵魂能定居在野兽和飞鸟体内?正如前面已经指出过的,蒙昧人不无合理地认为,鸟类具有跟他们自己的灵魂相似的灵魂,在智力发展的这种状态下,人的灵魂迁移到鸟类的体内去,最低限度是可能的。但是这种观点本身并没有导致类似概念。

在这种场合,我们在前面关于一般灵魂概念的起源的一章中所表述的观点也可能对我们有帮助。正如关于人的灵魂的概念应当是关于灵魂的第一个概念,然后才由于类推而扩展为动物、植物等等的灵魂一样,关于灵魂迁移的最初的概念也包含在下面的直接而合乎逻辑的推论之中:人的灵魂是在新的人体内复活,而这是由于家族中下代与上代的相似而被判明的;后来这种思想就被扩大为灵魂在动物等的形体内复活。在蒙昧人中就有一些完全符合这一观点的明显而确定的概念。动物的那些半人性质的特征、动作和性格,成了蒙昧人——同样也成了儿童们注意观察的对象。动物是众所周知的人的特性的真正体现:那些被用来作为形容词的名称,例如,狮子、熊、狐狸、枭、鸚鵡、毒蛇、蛆虫,在一个词中就集合了整个人的生活特征。根据这一点,在研究蒙昧人中关于灵魂迁移的学说的细节的时候,我们看到:动物在性格上同那些灵魂仿佛转移到它们身上去的人的本性显然相似。因此,蒙昧人的哲学家关于灵魂迁移的假想可以作为对动物和人之间的相似点的最好解释。很清楚,在较为文明的民族中,灵魂转生观念已进入道德系统的因果报应中。正如对古代信仰者那样,选择适当的动物几乎也对现代批评家给予了提示。在现代神学家的著作中,或许可以发现最生动的精神状态恢复,在这里,灵魂轮回的神学学说已经产生了很长一段时期。神学家的唯灵论常常顺应低级民族理智轨迹的终极。在灵魂世界中,伊曼纽尔·斯韦登伯格说,他们自己接纳魔鬼并获得动物的本性,像狡猾的人变成狐狸等动物,这产生于相差很悬殊的代表特定意向的适当的动物形式之中。最后,关于轮回理论的重要的一点是它接通一种根植于哲学史内部的思想,即有机体生命渐次发展的理论。从植物发展到低级动物的生命,然后经过高级动物发展到人,这时并无神灵可言,这里甚至也不要求一种接续的独特的个体,而是由轮回理论带来的,这种理论是处在单一的植物和动物生命相接续的范围之内。

在这里,我们将就那个不应当忽略的论题说几句话,因为它把关于未来



生活之学说的两个主要支派结合了起来,可惜,很难用一些确定的语句来说明它,尤其是在比较低级民族和高级民族的观点的时候,很难对它进行历史的探求。我理解关于肉体复生或复活的学说。对于低级民族的哲学来说,没有必要去给活过来的灵魂配备一个新的肉体,因为这个灵魂在低级民族的想像中,按其实质来说是像其他有肉体的生物一样能够独立生活的微妙的气体。蒙昧人对阴曹地府的描述常常是他们现实生活的精细的再现,以致常常很难决定,他们是否把跟活人同样的肉体妄加到死人身上。为了承认或者否定在原始部落中存在关于肉体复活^①的明确概念,为数不多的这类事实是不足以说明的。

其次,需要注意那种无论对低级民族还是对高级民族都如此普遍的习俗,即保存死者的遗骸,从一小块遗骨到整个木乃伊化的尸体。众所周知,已经飞出去的灵魂常常喜欢降临自己遗体的信仰非常广泛,这在众所周知的埃及殡葬仪式绘画中就可以看到。但是保留这些遗骸,即使包含着关于遗体 and 灵魂之间经常联系的观念,也仍然和关于遗体复活^②的观念不相近。在研究同它有密切联系的关于轮回的学说的过程中,我曾阐明了灵魂移住到新的人体内的理论,作为对于肉体在世上复活的思想的某种证明。以同样的观点来看,肉体在天上或在冥国的复活,实际上也是灵魂的迁移。

这种肉体复活的观点鲜明地表现在一些文明民族中,在这些民族的宗教里,两种学说一开始就具有较为确定的形式和实际的意义。在《梨俱吠陀》中,有的地方就鲜明地指出了肉体的复活,谈到死人时就像谈到具有肉体的宁静愉快的人一样,同时应允虔信宗教的人们,他们将带着自己那完整的肉体在新的世界上复活。在婆罗门教和佛教里,对于在天堂或在地狱里的生活来说,灵魂在肉体躯壳内复活只是灵魂迁移的个别情况。关于古代波斯的复活学说的的问题是极不清楚的。这种学说,有些人认为跟最近的犹太人的学说有联系。^③在早期的基督教中,关于肉体复活的原则曾在使徒保

① Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1876, 208; Rochefort: *Île Antilles*, 429; Steller: *Reise von Kamtschatka nach Amerika*, 1793, 269; Castrén: *Finnische Mythologie*, 1852, 119. ——原注

② 布林顿:《新大陆的神话》,1868,254页。——原注

③ 《梨俱吠陀》,缪勒译,Ⅹ, 8, 14页;Ⅺ, 1, 8页;Manu, Ⅱ, 16—22; Max Müller: *Todtenbestattung bei den Brahmanen* (*Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft*, Bd. 9), Ⅱ, XIV; Müller Max: *Lectures on science of language*, 1861, I, 47; 缪尔:《爪哇》,《见孟加拉亚细亚学会会刊》, I, 306页; Spiegel: *Avesta. B-de I—III*, 1852—1863。——原注



罗的学说中受到特别着力而全面的研究。为了把这种学说作为最新神学家的智慧而对它进行精确的阐述,极为有意识地引用了奥利金著作中的精彩部分,奥利金在这些部分中说到“肉体的人,这种人,无论他占据怎样的地位,总是为灵魂所使用。诚然,现在只是肉体的形象,然而尔后就是较为精美而纯粹的、所谓灵魂的形象”^①。

现在,我们由这些形而上学的神学学说转来研究一系列具有较为重要的实践意义的并为蒙昧人所明确理解的信仰。过去或许存在过,或许现在也仍然存在缺乏任何关于未来生活的信仰的低级民族。但是慎重的民族学家们应当常常抱着怀疑的态度对待这样的记述,因为蒙昧人在谈到死人说他们已经不再活着的时候,只想说他们已经死了。假如询问东非的居民,他那被埋葬的祖先——“古人”怎么样了?他回答说:“他们死了。”但是他却坚信他们的灵魂继续活着。^②一部用土著语言写成的祖鲁人宗教概念的著作直接引用了温库伦库(古代高龄老人)的话,他说,人“将死去,永远不会复生”,他让他们死,以便不再复生。^③当我们熟悉了祖鲁人宗教的详情细节时,我们就能够了解这些话的真正意义。祖鲁人的灵魂不只是继续生活在阴间,而且甚至成为活人的神。缺乏这些知识,我们就很容易从这些话里看到对死后灵魂存在的否定。这种意见甚至与未开化民族的记载中对未来生活的一种正式的否定相一致。白尼罗河的丁卡部落有一首涉及造物主简吉德的诗:

在简吉德创造了一切的那天,
他创造了太阳;
太阳升起来,落下去又重新升上。
他创造了月亮;
月亮升起来,落下去又重新上升。
他创造了星星;
星星升起来,落下去又重新升空。
他创造了人;

① Origenes: *De principiis*, II, 3, 2.——原注

② 伯顿:《阿贝奥库塔和喀麦隆山》,1863,卷2,345页。——原注

③ 卡拉维:《阿马祖鲁人的宗教习俗》,84页。——原注



人降生世间,进入地府就不再回还。

但是,需要指出,这些丁卡人的近邻巴里人相信,死人回到世上过新的生活。因此就产生了一个问题:丁卡人的叙事诗所否定的仅仅是信仰肉体复活抑或是信仰不灭的幽灵?卡乌甫曼教士说,丁卡人不相信灵魂不死,他们把灵魂仅仅看作是一种气息,因而他们认为,随着死亡一切就都结束了。布龙·罗雷斯特的相反的观点使人想到他们相信冥府的生活。但是,无论是这位作者,还是另外的作者,都没有解决下面这个问题:这个部落是否承认人死之后仍有灵魂存在。^①

当把低级民族的宗教看作是一个整体时,假如把相信灵魂的未来生活作为这些宗教的主要而共同的因素之一,我们在任何情况下都不会犯错误。但是在这里必须说明,需要限制并且精确地确定这种思想范围,以便不受当代神学概念的引诱而去错误地解释原始宗教。在这些研究中,需要删开“不死的灵魂”这个说法,因为它可能导入歧途。让蒙昧人的思维普遍地包含关于不死的确切观念,是令人怀疑的,因为当蒙昧人的头脑一脱离现实而去思考过去和将来时,过去和将来就立刻变得模糊不清了。随着蒙昧人维持这些回忆的印象的磨灭,月和年的限度甚至在个人生活的狭小范围内也丧失了,活人关于死人灵魂的观念也随之变弱而消失了。甚至在那些固守灵魂生存学说的部落里,关于灵魂的观念也是不一样的。也像在文明人的生活中一样,在蒙昧人的生活中,目光短浅而无忧无虑的天性不把未来世界看作是极为遥远的世界,而善于怀疑的头脑又把这种世界作为毫无根据的迷信而否定它,或者不去深思包含在这种观念之中的在人类生活中起好影响的希望。人们相信,死后远离生活是所有人的共同命运,同时,所有的等级也都从这里消除。在汤加群岛,未来的生活是一种等级的特权,因为当首领们和高级阶层进入神圣的天国,到达幸福的波罗图时,低级阶层的人只能相信自己的灵魂随躯体一起死掉,虽然其中有些人徒劳无益地到天国寻求一席之地,以求过得更好些,平民百姓则普遍默认自己的平民灵魂的灭绝。尼加拉瓜人(Nicaraguans)相信,如果一个人生活得很好,他的灵魂将上升,将居住在诸神中间,但是如果病了,就将随躯体一同死亡,而且那将是它的末日。

^① Kaufmann: *Schilderungen aus central-Africa*, 1862, 124; Lejean: *Article in Revue des Deux Mondes*, 1862, 15 Feb, 760; Brun-Rollet: *Le Nil Blanc et le Soudan*, 1855, 100, 234. ——原注



尽管承认躯体死后灵魂继续存在,但是,关于低级文化的报道的一个又一个事实却表明这种灵魂被认为是死的,像躯体一样应受到诸如事故和死亡的惩罚。格陵兰人同情穷苦的灵魂,而这个灵魂一定要在冬天或风暴中经过干旱的山岭,在那里降到另一个世界,因为那时灵魂就面临伤害,等待另一次死亡而不留下任何东西,这对它来说是最悲哀的事。所以,斐济人在讲述这场战斗时认为,在战斗中死去的勇士的幽灵必须和杀害灵魂的萨姆及其兄弟们进行战斗。这是一场争夺,为这场争夺尸体被埋葬的战士幽灵武装起来,如墨它战胜了,将为它打开通往最后判决的道路,但是如果它受伤了,对它的判决将是在山上徘徊;如果它在遭遇战中被害死,它将被烹煮让萨姆及其兄弟吃掉。然而未嫖的斐济人的灵魂在这场决斗断讼法中将不会取胜;怀着这种取胜的企图,它偷偷走近礁石周围的浅水里,越过石头,无妻之魂的毁灭者南嘎南嘎就坐在那里,对它们毫无希望的努力大笑,并问他们是否认为潮水不会再被刮起来,直到最后上涨的洪水把战栗的幽灵冲到岸上。南嘎南嘎在石头上把它们砸得粉碎,就像一块腐朽散落的木头。几内亚黑人活着的或死亡的灵魂再次重复着这样的故事。他们死后一定出现在大祭司面前,祭司将审判他们,把美好的灵魂和平地送到幸福的地方,但是要用立在居所前面的棍棒再次杀死那些邪恶之魂;如果它们举行盛宴并宣誓,戒除禁止的食物,就会被轻轻地吹送到快乐的地方,但是如果不这样,就会被冲进河里永久地被淹没埋葬,甚至连一般的水池也能淹没一个黑人的幽灵。如果我们能相信马坦巴寡妇的故事,就请看下面一例:她们使自己潜入河里或水池里,以便淹没她们丈夫的死亡的幽灵,因为丈夫仍纠缠着她们,紧紧抓住最爱恋的夫人。这一仪式之后,她们就去再次结婚了。从这样的故事里产生了一些遭遇死亡或第二次死亡的灵魂的概念,这种思想迄今为止仍然与纯理论的神学相似,这在低级文化中并不著名。

原始社会的哲学观点认为,灵魂可以断定是一种轻重的活着的東西。这种概念是一种原始概念,并导致了关于无形而不死的灵魂的先验论,这种理论是文明民族宗教的一个组成部分。我们面前的任务,主要是按迹探求关于轻重的活着的東西,这种概念存在于蒙昧人、野蛮人的宗教中以及文明社会的民间传说中,而为早期宗教所特有。应当把这种灵魂看作是死后遗留下的一种东西,不需要作进一步的解释。对此有利的令人信服的理由,就是蒙昧的人的简单的经验:他的朋友或敌人死了,虽然如此,他在梦中或有时见到死者的幽灵,这个幽灵使他悟出这是真正客观的人,并且相貌也完



全相像。但是,这种灵魂继续存在的思想仅仅打开了通向较复杂的宗教领域的道路。假如抓住该学说中的那些能够提供各个部落未来生活的轮廓的主要特点——无论是个别考察还是综合考察——那么,我们就会从中发现下列的内容:1. 关于留在一定地区游荡或回来的幽灵的学说;2. 关于生活在地上的灵魂的学说,它们在地上或地下的精灵界,在那里的生活跟地上的生活相似,或者达到了宁静愉快的状态,或者是条件完全相反;3. 关于死人灵魂的安乐和受难之间的区别的学说,以及关于死后由审判所决定的报应的学说。

约翰逊博士谈到死人幽灵现象时说:“一切理智的根据都反对这个,一切信仰都赞成这个。”与活人比邻的虚幻的死人灵魂的信仰扎根在蒙昧人的低级文化中,不间断地通过野蛮时期,并在现代的文明环境中完全而深深地被保留了下来。根据旅行家、传教士、历史学家、神学家、心灵论者们的无数记述,可以认为那种传播极广而本身自然的观念,亦即关于死人灵魂的所在地主要局限在它世间生活和它尸体埋葬的地方的观念,是普遍性的。

在北美洲,奇卡索人^①相信,死人的灵魂乐于往还于生活过并保留着自己形体的环境中。阿留申群岛岛民设想,死人的灵魂不被觉察地在亲属中间走来走去,并在他们在大陆和海洋上旅行时伴随着他们。在非洲,人们设想,死人的灵魂来到活人们中间,同他们一起吃一起喝。中国人对生活在祖先的宁谧环境中的死人灵魂表示敬意。^②而在欧洲和美洲,对多数人来说,世界还充满了幽灵——死人的灵魂,它们在半夜里坐在壁炉旁的密教信徒的对面,在关亡召魂术者们的圈子里翻看、写着;并且当年轻的姑娘们彼此被关于幽灵的故事惊吓得精神失常时,它们就从这些姑娘们的肩膀上显现出来。

我们几乎在万物有灵观的宗教的全部广泛领域里看到,活人在一定的场合下帮助地款待死人。这种灵魂崇拜,是全世界最深远而有力的宗教之一。这种宗教带着含有恐惧的敬意承认祖先精灵的存在。那些祖先拥有善或恶的力量出现在人们中间。然而生界和死界彼此之间并不总能和睦相

① 奇卡索人(Chickasaws):北美印第安人的一支。原分布在美国密西西比州北部和亚拉巴马州,后迁到俄克拉何马州,属蒙古人种印第安类型。原为乔克陶人一支。原信万物有灵,崇拜天、日、火诸神。现改信基督教。——译注

② 斯库克拉夫特:《印第安人的部落》, I, 310页; A. Bastian: *Die Psychologie als Naturwissenschaft*, 1860, III, 193; 杜利特尔:《中国人》, I, 235页。——原注



处,从蒙昧时代开始,我们就看到了活着的人们用来摆脱家魔的许多方法。

虽然蒙昧人那种抛弃死人生活过的房子的荒唐习俗可能有另外的根据,例如,在死者的东西面前感到恐惧和厌恶,但是,我们看到了这样一些场合,那里的被抛弃的地方显然是纯粹供精灵来享用。在旧卡拉巴尔,习俗要求儿子在父亲死后让房子空废着,但是两年之后,他就有权改建它,因为到那个时候,精灵就算是已经飞走了。^①霍屯督人抛弃死人的房子,并避免到宅里面去,为的是怕在那里遇到死人的幽灵。^②雅库特人^③让曾有某人死于其中的小屋塌毁,因为人们认为它是恶魔的住宅。^④克伦人甚至毁坏整个村庄,以躲避有害的邻近死人的灵魂。^⑤但是,过了蒙昧生活的界限之后,这类习俗就开始消亡了;仅仅这些旧观念的一些微弱的残余传到当代的文明社会中。在当代文明社会中,现在有时也还有幽灵出没的房子留待毁灭,因为虽然授予幽灵居住,而幽灵不能够维修它。

但是,在低级的文化中,我们已经发现,活人从精灵手中夺回自己的财产;而在某些高级文化阶段,主人则毫不客气地把不速之客从自己的房子里清除出去。格陵兰人不通过门,而是通过茅屋的窗户把死人抬出去;同时,老太婆挥动着燃着的松明,还必须喊着:“皮克列尔—鲁克波克!”意思是:“这里跟你毫无关系了。”^⑥霍屯督人通过特意开出的门孔把死人从茅屋中运出,为的是不让精灵能够找到回来的路。^⑦暹罗人为了同样的目的在屋子的墙壁上开一个口,把死人的尸体从口中运出,然后围着房屋跑三圈。^⑧西伯利亚朱瓦什人在死人后面抛烧红的石头,为的是以此来遮断灵魂的归路。^⑨芬兰登堡的农民们随着死人运出屋去在门槛上倒一桶水,使精灵不能

① A. Bastian: *Der Mensch in der Geschichte*, B-de 1—3, Leipzig 1860, II, 323. —原注

② Kolben Petö: *Beschryving van de kaap de Goede Hoop*, 1745, 579. —原注

③ 雅库特人(Yakuts):自称萨哈人(Saha)。西伯利亚南部的民族。主要分布在俄罗斯贝加尔湖东南的雅库茨克,属蒙古人种中亚细亚类型西伯利亚类型。直到20世纪初大都信奉萨满教。

——译注

④ Billings: *Nord Russia*, 125. —原注

⑤ A. Bastian: *Die Völker des Ostlichen Asien. Studien und Reisen*, B-de 1—6, Leipzig 1866—1871, I, 145; 克罗斯:《克伦人》(《美国东方学会会刊》), 311页;布林:《马加半岛的部族》, 82页;波拉克:《新西兰人的习俗》, I, 204, 216页;Steller: *Reise von Kamtschatka nach Amerika*, 1793, 271. —原注

⑥ 埃格德:《格陵兰记》, 1773, 152页;Cruze: *Grönland*, 300. —原注

⑦ A. Bastian: *Der Mensch in der Geschichte*, B-de 1—3, Leipzig 1860, II, 323, 324. —原注

⑧ 鲍林:《暹罗传》, 1—2卷, 1858, I, 122页. —原注

⑨ Castrén: *Finnische Mythologie*, 1852, 120. —原注



再进入屋内。最后,在波美拉尼亚,人们在埋葬之后在坟墓旁边留下殡仪马车上的稻草,供墓中旅游的灵魂休息,以使它没有必要回家。^①

在古代和中世纪,人们也常常求助于超自然力,召唤神父来企求安息或驱除不速之客;而这种念咒驱魔者的专门技能,即使现在也没有被忘记。迄今为止,下面这种意见仍然占统治地位,即离开肉体的灵魂,特别是由于夭折或凶死的,是凶恶有害的。正如米涅尔斯^②在其《宗教批判史》一书中所指出的,这些灵魂是被驱逐出肉体的,它们带着强烈的复仇心转入新的生活中。人类极其自然地承认,假如死人的灵魂已经确切无疑地注定留在世上,那么,对于它们来说,最为适宜的地点就不应当是活人的住所,而是死人安息的地方。

一般对于低级的万物有灵观哲学来说,灵魂和肉体的联系由死来彻底割断未必是可能的。各种不同的需要能够破坏所希望的灵魂的平静,而缺少合乎礼仪的埋葬也是构成灵魂不安状态的主要原因之一。由此就产生了非常流行的信念:这些灵魂在大地上游荡。对于某些澳大利亚的印格那人来说,这些灵魂是凶恶的精灵,它们具有人形,然而有长长的尾巴和长而尖的耳朵。它们大部分是死去的土著的灵魂,其尸体尚未埋葬,或其死尚未由亲属复仇。这就是这些灵魂必须在它死亡的地点附近游荡,并以伤害活人为其唯一乐趣的原因。^③在新西兰有这样一种信仰,即死人的灵魂喜欢待在自己尸体的周围,而没有埋葬或死在战场上而后被吃掉的人的灵魂,不得不在大地上游荡。使凶恶的精灵们回到神圣的陵园里来,这是祭司的职责,也是他念咒的目的。^④在北美的易洛魁人中,精灵也是要在尸体旁边停留若干时间。“他们相信,假如殡葬的仪式不十分完善,死人的灵魂就要在大地上游荡若干时间,并要忍受巨大的痛苦。因此,他们极为关切死在战争中的人的尸体的埋葬。”^⑤在巴西人的部落中,漫游的死者之魂据说直到埋葬之前都

① Wurtke: *Der deutsche Volksbergglaube der Gegenwart*, 1860, 213—217; Arbousset 和 Daumas: *Relation d'un Voyage en 1836*, 502; Magyar: *Reisen in Süd-Africa*, 351; 墨法特:《南非》, 1842, 307 页; Waitz: *Anthropologie der Naturvölker*, III, 199。——原注

② 赫里斯托夫·米涅尔斯(H. Meiners, 1747—1810):德国哲学家和历史学家,他的主要著作是《宗教批判史》(1806)。——译注

③ 奥姆菲尔德:《澳大利亚的土著居民》,见《民族学学报》(伦敦),II, 228, 236, 245 页。——原注

④ 泰勒:《新西兰》, 1870, 221 页; Schirren: *Wander Sagender Neuseeländer* 1856, 91。——原注

⑤ 摩尔根:《易洛魁人的联盟》, 1851, 174 页。——原注



不会安宁。在北亚图兰语族地区,死人的灵魂在地上无安宁之地,这些灵魂在地上逗留,特别是在他们的骨灰遗留的地方逗留。南亚的克伦人说,在地上漫游的鬼魂不是那些去死亡之地普鲁的灵魂,而是婴儿的、暴死的、邪恶的和那些在事故中死亡还未被埋葬或火化的人的灵魂;暹罗人害怕像暴死或未按适当仪式埋葬的或自愿了此一生对其后代有无形威胁力的灵魂。

世上的任何地方,这类观念都没有比在古代更大的力量。那个时代把给予尸体以应有的尊敬的葬礼看作是神圣的义务,为的是让死者的阴魂不带着呻吟在冥国的门口徘徊,不在阿赫龙河岸受忧伤的人群蹂躏。^①每个澳大利亚人或克伦人完全可以体会出对雅典统帅的那致命的控告,这些统帅抛弃了在阿尔吉努兹群岛(Arginousai)附近的海战中丧生者的尸体。在中世纪的欧洲,关于还没有被葬仪安抚下来而骚扰活人的那些精灵们的古典故事,在一些地方变成了最新的传奇;在这些传奇里,在改变了的环境下,漂泊者请求以基督教的方式殡葬在被奉为神圣的土地之下。^②

在这里,征引下列全世界共同信仰的各种各样定型的细节是多余的:当尸体被埋葬的时候,放在架子上、火葬或按地方仪式作一般告别,精灵跟着遗骸的灵魂停留在波利尼西亚人或美洲印第安人葬身之地的附近,它栖息在细树枝上,愉快地听树上的鸟儿吟唱;西伯利亚部落在墓地悬吊他们的死人;灵魂逗留在萨莫耶德人的断头台上的灵柩旁;它出没在达雅克人埋葬或火化的地方;它栖息在马尔加什人墓地上面的灵魂的小住宅里,或秘鲁人晒干的砖头盖起的房子里;灵魂存放在罗马陵墓里;灵魂回到后来的犹太人和穆斯林人的躯体里以待审判;作为祖先的灵魂,它栖息在古代和新近亚洲人的宫廷墓里,灵魂被控制在巨大的石冢里,石冢高出安塔的躯体,为防他的灵魂突然逸出,用铁钉使尸体安全地躺在棺材里。遍观人类历史上宗教思想的变化,游荡的灵魂一直使午夜墓地成为令人毛骨悚然的地方。这里不想涉及人类埋葬仪式的共同基础,因为它那多种多样的细节之中只有不大的一部分和我们的论题有直接关系;我们将谈到许多种习俗之一,它对于研究万物有灵观的宗教是再适宜不过了。一方面,它鲜明地指出了对于无形的灵魂出现在活人中间的信仰;另一方面,能够在民族志的序列中从低级文化到高级文化来清楚地按迹探求它。这就是祭奠死者的习俗。

① Lucianus: *De Luch.* ——原注

② Hanusch: *Wissenschaft des Slavischen Mythen*, 277. ——原注



在前一章所记叙的殡葬礼品中,经常见到存粮和饮料。殡葬礼品的目的,显然是为了让飞走的灵魂能够以某种精神的或抽象的形象带走这些礼品,或者把它们转送到死者那遥远的灵宅。但是,另一种思想是现在我们将谈到的为了纪念死人的祝典的基础。在这里,存粮大约可以说是埋在当地。它们被摆在靠近坟墓或靠近死人灵魂往来进入其中的住人房屋的葬种适当地点里。

北美的阿尔衮琴人相信,人的两个灵魂之一在人死后仍然留在尸体旁边。在他们那里,送到坟墓中去的存粮是为了供这个灵魂享用的。某些部落把自己最好吃的食品的一部分送给祖先作礼物。偶然跌进火里的印度人相信,祖先们的精灵由于他忽略了这些义务而把他推进了火焰中。^①在休伦人的世界中充满了这样的想像,比上面谈到的还栩栩如生。他们认为,当把死人抬去埋葬时,具有人形的死人灵魂走在尸体的前面,大概直到死人的盛大宴会之前都仍然留在那里。在对这死人宴会的期待中,灵魂就沿着村庄游荡,并吃点锅罐中的剩余物。因此,土著不触摸这些剩余物。^②

在马达加斯加,在国王拉达玛^③陵墓那雅致的正室里,放着一张桌子、两把椅子、一瓶酒、一瓶水罐两只杯子,为的是根据大多数土著的信仰,死去的帝王的灵魂在某个时候拜访自己尸体的安息地之后同其父亲的精灵相遇,能够同它共享其生前之所爱。^④东非的瓦尼卡人在坟墓中为阴魂放上装满大米的椰子果壳,因为它没有食物和饮料就不能生存。^⑤在西非,埃菲克人^⑥煮饭并把饭放在坟墓旁的小棚子或“鬼屋”的桌子上:不只是死者的精灵,而且还有为其殉葬的奴隶们的精灵也到那里来吃。^⑦其次是在南方,在刚果地区,根据记载来判断,存在这样一种习俗:在坟墓里挖一个通向尸体的口或头的孔,通过这个孔每月给死人送储备的食物和饮料。^⑧

① Charlevoix: *Histoire generale de la Nouvelle France*, V. I—III, 1744, VI, 75; 斯库克拉夫特:《印第安人的部族》, I, 39, 83 页; IV, 65 页; 坦纳:《记》, 1820, 293 页。——原注

② Brebeuf: *Relations des Jesuites de la Nouvelle France*, 104。——原注

③ 拉达玛(Radama): 马达加斯加的雷瓦那族的某些国王或皇帝。泰勒从中注意到了拉达玛二世的名字, 拉达玛二世死于 1863 年。——译注

④ 埃利斯:《马达加斯加人史》, I, 253, 364 页; 泰勒:《新西兰》, 1870, 220 页。——原注

⑤ 克拉甫夫:《东非旅行、考察、传教工作十八年》, 1860, 150 页。——原注

⑥ 埃菲克人(Efik): 西非的黑人部族, 在尼日尔河下游, 属班图族系统。——译注

⑦ Hutchinson: *Choco Indians*, 见《民族学会学报》(伦敦), 206 页。——原注

⑧ Cavazzi: *Congo, Matamba et Angola*, 1694, I, 264; Lucianus: *Charon*, 22。——原注



在印度东北部博德的原始部落中,最后的丧葬仪式是这样举行的:朋友们为死者修整墓地,死者最近的亲属带着一份平常的食物和饮料,边说边庄严地送到死者面前:“拿去吃吧,迄今为止,你和我们同吃同喝,你不再能这样做了;你曾是我们当中的一员,你不再是这样的人了;我们不会再来你这儿,你也不会再来到我们中间。”于是,每个同伴都为此而摘掉戴在手腕上的手镯串珠,把它放到墓地上,作为断绝朋友间契约关系的口头信条。“集会之后,他们到河里洗澡,举行驱邪仪式;他们准备宴会的吃喝,如此寻欢作乐,好像他们永远不会死去。”更为持久的影响是阿萨姆(Assam)的那加人^①部落,这个部落月月举行埋葬仪式的祝典,在死者的墓地放上吃的、喝的。在世界的同一地区,乔塔纳格普尔高原(Chotanagpur Plateau)的科尔人^②部落对于死者悲哀的敬仰是循著名的。当一个霍人^③或蒙达人在葬丧仪式中被火化时,收集到的少量骨头被一行人庄严地、神灵般地携带着,他们那滑动的步子与深沉的鼓声协调一致。当老太婆把装有尸骨的竹盘子一次次放下时,拿着大水瓶和黄铜容器的姑娘悲伤地把它们颠倒过来以表明它们是空的;剩下的都被带去访问村子里的每一家,以及住在几英里以外的朋友和亲属;居民出来追悼死者并为死者祝福。尸骨被带到所有死者喜爱出设的地方,到他耕作过的田里,带到他种植过的地方,带到他劳动过的打谷场上,带给他带来过愉快的跳舞场。最后,骨头被带到墓地里,埋在陶制的罐子里,上面有贮藏的食物,并用一块大石板盖上。除此之外,墓碑立在村外以纪念所怀念的人;它们竖立在地面上,幽灵在那里休息,在活人中间散步,坐在柱石下乘凉。卡里亚人^④把这些墓碑收集到他们的房子围墙的周围,并立即为他们准备好供品和奠酒。举行这种仪式时的感情可以从这首《嘴》的葬歌中看出:

① 那加人(Naga):印度东北部山区有血缘关系的多个集团。“那加”是印度内地人对山区人的称谓。主要属蒙古人种南亚类型。蒙族人、汉人以及印度南部移民混合而成,曾循猎头俗,妇女文身。盛行服侍婚。——译注

② 科尔人(Kols):印度少数民族之一,主要分布在马哈拉施特拉邦、中央邦。属澳大利亚人种维达类型。信万物有灵。——译注

③ 霍人(Hos)印度少数民族之一,蒙达人的一支。主要分布在比哈尔邦及德里萨邦部分地区,属澳大利亚人种维达类型。家族、氏族都很强。信万物有灵,崇拜祖先。——译注

④ 卡里亚人(Kharis):印度少数民族之一,霍达人一支,分若干图腾氏族。原为桑塔尔人一支。信万物有灵,氏族间不同食,母女也不例外。主要以采集狩猎为生。——译注



我们从未责骂过你,没有虐待过你;

回到我们这儿来吧!

我们一直怀恋你,珍爱你;我们在同一屋脊下

住了很长时期;

现在不会将你抛弃!

雨夜和寒冷的白昼来到了;

不雪在这里漂泊!

不要站在火灰旁边;再到我们这儿来!

当下雨时你在菩提树下找不到避难所。

灵魂将不会保护你,从刺骨的寒风中

回到你的家里!

为你打扫干净了;我们在那儿,我们爱你;

那里有为你准备好的水和大米,

回家吧,回家吧,再回到我们这里!

在科尔人的部落中,对祖先灵魂的这种善意殷勤已带进祖先崇拜的信仰和祝典中:还愿的供品为“年老的亲属”准备好,当他们的后裔旅行去时,当家里有人生病时,一般是他们首先进行抚慰。北亚阿尔泰语系民族楚瓦什人^①部族把食物和餐巾放在墓上,说:“晚上起来吃饱,那儿有手帕可以擦嘴!”在这一地区,我们听到过年复一年的供奉,甚至被游牧部落送回来的信使也回到他们生长的古老的地方,把供品拿到他们继父的坟地。

这种古老仪式的各种不同的细节,可以从最低级到高度发展的社会来按迹探求。譬如中国人,把自己那死去的父亲整年地保留在棺材里,像对活人一样地供饭吃的和喝的。按照当地人的信仰,在特殊的日子,当灵魂们返回自己从前的住宅时,他们用祈祷和鼓声招请祖先的灵魂来享用食品和饮料。中国人甚至为下层阶级例如麻风病患者和乞丐的无家可归的和不幸的灵魂安排娱乐,点着灯笼来为灵魂指路,然后准备丰盛的飨宴;还有增加

^① 楚瓦什人(Chuvash):属蒙古人种南西伯利亚类型。分上、下楚瓦什人两支,原为伏尔加河中游一带的古老居民,由当地的芬兰—乌戈尔部落与来自伏尔加河及卡马河流域的突厥部族结合而成。——译注



奇特的想像,把某一部分菜肴留下来给那些可能迟到的失明的或体弱的灵魂;而为那些无头的灵魂放上一锅稀粥和几把汤匙,它们可以用这汤匙把粥直接往自己的脖颈里灌。这些仪典的特点是在偶尔举行庆祝的所谓“普遍超度”的节日里特别豪华;当时为一些预期的客人建造一座带有供男女精灵用的特别房间和浴池的特殊小房。^①

古代埃及人在坟墓旁边的芦苇支架上摆上供储存的馅饼和鸭子,或者像卢奇安所说的,甚至把干尸运进屋里作为节日的客人。

印度人至今还给死人带来馅饼作礼物,为它们在门前放一泥碗供洗用的水,或供饮用的奶,每当新月和满月时,都举行盛大的供献油炸馅饼和其他仪式。在灵魂回雅玛^②在冥国居留 12 个月之后,以及在灵魂转移到祖先们的天堂去的时候,这些仪式对于灵魂的休息极其重要。^③在古典社会,这些仪式就是殡葬宴席和供饷食品。^④

在基督教里,我们看到了有趣的这类遗留。其中往日的仪式保存了它那最初的形式,然而基本思想则按照新的观念和感情改变了。古典殡葬供品从异教转移到基督教。西里塞纽姆^⑤在殉难者坟墓旁的祝宴上很受欢迎。福斯特^⑥咒骂基督徒,因为他们仿效古代的习俗:“你们把他们的祭祀变成为教堂供物,把他们的偶像变成你们为之举行念咒文的祈祷仪式的殉难者。你们也用饷肴来抚慰死去战士的阴魂,你们同他们一起庆祝异教的那些像朔日和二至点的节日。你们对他们的生活什么也没有改变。”为了祖先神灵而在坟墓上安放食物的习俗进入了仪典,这跟为了他们的被除仪式而在圣徒的坟墓上安放食物和饮料相类似。

在路易十四时代写作的圣福伊克斯给我们留下了对法国国王死后在殡葬之棚长达 40 天的仪典的描写。在举行这仪典的时候,国王的蜡像供在宫廷中。宫臣们像对活人一样给它供饭。奴仆们铺上桌子,送上菜肴;司食长把饷

① 杜利特:《中国人》, I, 173 页; II, 91 页; Meiners: *Geschichte der Religionen*, 1806, I, 306.——原注

② 雅玛(Yama):阎王,死神。——译注

③ Manu, III; 科尔布鲁克:《随笔集》, I, 161 页; Pictet: *Origines Indo-Européennes ou les Aryas Primitifs*, 1859, II, 600; 沃德:《印度人》, II, 332 页。——原注

④ Pauly: *Real-Encyclopädie*; Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, I, 305—319.——原注

⑤ 西里塞纽姆(Silicernium):古罗马人的一种祭饷,是用豆子、鸡蛋加蜜制成的。——译注

⑥ 福斯特(Faustus, 400—490 年左右):加利克的主教和神学者。——译注



巾递给在场的最高大臣,由他转给国王,主教授饮食;把一洗脸盆水交给国王的空宝座,按通常的顺序摆放酒杯,最后,伴着哀乐诵读通常的谢恩祷文。^①

西班牙人在亲近的人逝世周年纪念日就带着面包和酒到他们的墓上来。^②在一般正教里也保留着这种古代异教的习俗。在俄国,举行慰灵宴会(追悼后的宴席):单有一桌供乞丐食用,桌上满摆着鱼肉馅饼、白菜汤盆和装清凉饮料的罐子;有供朋友和神父们食用的精美餐宴;燃着熏香,吟诵《永远怀念》的诗歌。甚至不忘在第10天、第20天、第40天重复举行宴会。迄今为止,在教堂里还用盘子施舍蜜饭。从前,这种饭是用煮熟的小麦做成的,并且是撒布在尸体上面。后来,它就用煮熟的稻米和葡萄干配制,加蜜使之更甜一些。正教的基督徒们对这种给死人的原始供品的遗留作了下列象征性的解释:蜜——天堂的甜美,干瘪了的小葡萄干应当饱满起来变成最好的一串葡萄,籽粒象征复活。“你播种的那种子不会复活,除非它死了。”^③

在许多民族的节令中,尽管这些民族及其文明程度相差很大,但都可以同样找到纪念死人的一年一度的特别节日。这些仪式,跟在个别人死时所举行的几乎一样。在不同的地区,季节是不相同的,但是,很明显,跟收获季节和秋季有密切关系,也就是在中冬或早春进行。^④克伦人把献给死人的一年一度的祭品在“阴魂之月”即12月进献。^⑤北孟加拉的科克奇人^⑥每年收获的时候要给自己死去的双亲供献果子和母鸡。^⑦东非的巴里部族在11月把齐奥特日作为共同的和平和快乐的节日,作为感谢收获和纪念死人的共同节日来

① Saint Foi: *Essais historiques sur Paris*, IV, 147. —原注

② 赫伯特:《西班牙印象记》,8页。——原注

③ H. C. 罗马诺夫(Romanoff):《希腊—俄国教会的仪式和习俗》,249页;拉尔斯顿(Ralston):《俄国人民的歌》,135页,320页;圣克莱尔和布罗菲:《保加利亚》,77页;Brand, *Pop. Ant.* vol. i, p. 115. —原注

④ 除了在这里谈到的关于一年一度的死人节日的情况以外,参看下列作品:Santos(桑托斯),*Ethiopia*,见平克顿,卷十六,685页(9月);Brasseur, *Mexique*, vol. iii, pp. 23, 522, 528(8月、10月、11月);瑞维罗和意切迪:《秘鲁》,134页(秘鲁人的节日日期是11月2日同所有的灵魂吻合,但是,这种估计被北半球和南半球季节的混乱破坏了,见J. C. 缪勒,389页;况且秘鲁人的节日最初可能有不同的日期,并且是变换的,正像在别处发生的,像西班牙人的所有灵魂节);性利特尔:《中国人》,卷2,44页,62页(特别在4月);卡伦:《日本》,见平克顿,卷七,629页(8月)。——原注

⑤ 梅森:《克伦人》,见《孟加拉亚细亚学会会刊》,238页。——原注

⑥ 科克奇人(Kooch):印度北孟加拉邦。——原注

⑦ 霍奇森:《印度的土著居民》,147页。——原注



庆祝。给每一个死人都供一小杯麦酒，留两天，最后由他们活着的亲属喝掉。^①在西非，追悼宴会跟薯蓣类的收获同时举行。^②在年末，海地人的黑人把食物拿到坟墓上去给阴魂们吃，正像他们所说的：“manger zombi.”^③

罗马的“费拉利亚节”和“列母拉利亚节”是在2月和5月举行。^④在一年的最后五天或十天，罗马斯德的信徒们举行宴会以纪念死去的亲属，因为死人的灵魂当时在世上并从亲属那里接受新的衣服和食物。^⑤丕图说，圣约翰节之夜的晚饭时在桌旁为出走的亲属灵魂放几把空椅子的习俗，在欧洲直到17世纪仍然保留着。在斯拉夫各部族中，从古以来就在春天给死人坟上摆供品。保加利亚人通常是于棕枝主日^⑥在陵园举行追悼后的会宴，并在吃饱喝足之后，把剩余留在自己亲人的墓上，他们相信，这些亲人们晚上会来就食。在俄国，迄今还能够看到在一年中两个特定日子内的类似场面，这两个特定日子称作“双亲日”。在这些日子里，在墓地上对死人号哭，在墓上铺上头巾代替桌布，摆上甜干饼、鸡蛋、凝乳点心甚至白酒。当习惯性的哭泣完了以后，追悼者们就享用带来的食品，同时，按俄国的习惯回忆死者爱吃的饭菜。假如死者生前嗜酒，那么追悼者们就一边倒翻小玻璃杯一边说：“他的天国，死者喜爱喝酒！”^⑦当10世纪末克雷尼修道院院长奥迪洛^⑧制定万灵节（11月2日）^⑨的时候，他就以此来使古代保存无恙的遗留之一恢复；这些遗留常常把早已过去的东西召回新生。西方教会采用了新的法规，从

① Mitzeinger: *Ost-Afrika*, 147. —原注

② Waitz: *Anthropologie der Naturvölker*, II, 194. —原注

③ G. D'Aleux: *Rev. des Deux Mondes*, May 15, 1852, p. 76. —原注

④ Ovidius: *Fastes*, II; 里德(Reid):《随笔集》, V, 420页。——原注

⑤ Spiegel: *Austria*. B - de I - III, 1852—1863, II, Cl; 阿尔杰尔:《未来生活》, 137页。——原注

⑥ 棕枝主日: 基督教人耶稣复活的节日，即复活节前一周的礼拜日。——译注

⑦ Hamisch: *Slav. Myth.* pp. 374, 406; 涅克塞尔和霍罗菲:《保加利亚》, 77页; 罗曼诺夫:《希腊俄国教会》, 235页。——原注

⑧ 奥迪洛(Odilo, 962—1048): 克雷尼修道院院长，许多节日的创立者，圣徒们许多祷文和行传的作者。——译注

⑨ Petrus Damianus: *Vita S. Odilonis*, 见 Bollandist: *Acta Sanctorum*, Jan. I, 有离奇有趣的传说附在这新的仪式上。一个岛屿隐蔽地处在—座火山附近，在那里，邪恶的灵魂在火焰中受到拷问。至尊的人听这些魔鬼每天凄惨的拷问时的恸哭，这与奉献人的祈祷和捐赠相冲突，不利于他们去拯救灵魂，他们特别抱怨克雷尼的僧侣们。因此修士阿瑟特·奥迪洛(Albot Odilo)致祝词，奥迪洛效力地开展的工作，他收到了那么理想的精灵画证据，根据教令，11月2日，万灵节这一天，必须安排为已去世的人服务。——原注



此,十分自然地,11月2日左右,就把所有保存下来的为纪念死人而举行的最初宴会的遗留聚集起来。从前责难古代的基督教徒们,好像他们僵死教徒那样力图用礼品来慰藉死人的阴灵;这种责难,经过15个世纪之后,在某种意义上现在也能适用。例如,在天主教里,“万灵日”就再现了从前纪念死人的宴会,并且集中了某些动人的幻想的特征以及最原始的万物有灵观的遗留,这种万物有灵观表现的鲜明性并不次于在非洲或印度洋诸岛上的表现。在意大利,纪念死者时整天在吃喝中度过;由糖和面粉做的骨架和头骨,是儿童的相应玩具。在蒂罗尔,在这一夜由净罪火解放的贫穷的灵魂可能到来,人们用炉子上融化的脂油来擦自己的火伤,或者在桌子上给他们留下馅饼,并为了使来世的客人舒适而把房间烧暖。甚至在巴黎,死人的灵魂有时来和活人共享食物。在布列塔尼,人们在晚上集合在墓地上,光着头跪在亲人的坟旁,用圣水或牛奶来灌满墓石里的隐窝。教堂钟声整夜丁当响,有时一行严肃的教士队伍环绕墓地祈祷。在这不是家庭的地方,夜晚就是布撒时间,晚餐后必须离开,让魂灵们来这里并且取走他们的一份,不要让火熄灭,以便他们在那里温暖他们的身体。最后,作为同宿者隐退去休息。门口有人在听一支悲痛的颂歌,那就是魂灵们,他们借教区穷人的声音来向祈祷者求生。^①

假如现在问关于灵魂来吃为其准备的食物的观念一般是怎样形成的,那我们就遇到了十分困难的问题。我们在研究供献牺牲的理论时还将不得不涉及它。即使在人们坚信灵魂吃东西的那些情况下,这种观念也极不确定;比起给儿童的某些解释来,其中的实际意义是少得多的。不过,有时供献牺牲者们自己提供了较为确切的定义。关于事实上吃物质食物的精灵的观念,最低限度是在某些例子中鲜明地表现着。例如在北美,阿尔衮琴部落的印第安人认为,阴影般的死人灵魂能够吃喝。他们甚至不止一次地对詹姆斯·巴列特说,他们在早晨发现了在夜里被灵魂啃光了的骨头。在现时我们知道,某些部落,假如食物长时间留在坟上不动的话,就暂时停止把食物带进坟墓上去。在这种情况下,他们认为灵魂不再需要这些供品,因为他在另一

^① Bastien: *Mensch*, vol. ii. p. 336; Meiners, vol. i. p. 316; vol. ii. p. 290; Wuttke: *Deutsche Volksaberglaube*, p. 216; Cortet: *Fêtes Religieuses*, p. 233; *Westminster Rev.* Jan. 1860; Hersart de la Villemarqué: *Chants de la Bretagne*, vol. ii. p. 307. — 原注



世界找到了丰富的狩猎地。^①此外,在非洲,卡瓦兹^②神父记录了刚果人供应死人食品,而无法说服他们灵魂不能吃食物。^③在欧洲,爱沙尼亚人在全灵节为死人供上食品,第二天早晨,如果他们发现那些食品没有了,他们就非常高兴。

按照不太粗陋的观念,灵魂只是吸食食物的蒸汽或气味、食物的本质或精神。据说正是由于这种思想,毛利人把食物放在了死人的旁边,而某些民族甚至把食物跟死人一起埋葬。这种思想明显地表现在墨西哥各个地区的土著中。据记述,在那里,灵魂来到一年一度的悼念上,到为他们准备的盘菜上,吸食它们的气味或吸取营养素。^④印度人恳求幽灵们去畅饮他们所提供的食物的耐美的精髓。想着他们,他在婆罗门教徒面前慢慢地摆放餐盘,同时,教徒们静静地吃着熟食,祖先的幽魂就食取他们筵席上的一部分。^⑤在古代斯拉夫人(Slavonic)对死人的餐会上,我们看到幸存者静静地坐着,并向桌子下面抛了许多碎渣,想像他们能听到幽魂的沙沙声,并且看到它们在吸食食物的蒸汽和气味。有一篇报道描述了送葬者在葬礼宴会上有责任邀请灵魂,想像他们正在门外,并且每位客人都抛些食物碎块,往桌上倒些饮料,以便他们使自己恢复精神。那些些躺在大地之上没有被挖出但离开至亲好友的灵魂。当一个结束的时候,神父从桌旁站起,大摇大摆地走出房子,并逐出死人的鬼魂们,“像一些跳蚤”,同时说着这些话:“你们已经吃了喝了,鬼魂们,现在走开,现在走吧!”^⑥

① Le Jeune, 见 Rink: *Eskimoische Etenyry of Yagn*, 16; Waitz: *Anthropologie der Naturvölker*, III, 195. ——原注

② 卡瓦兹(Cavazzi):《刚果》等,卷一,265页。——原注

③ Grimm: *D. M.* p. 865, 但见在 Boecler, *Elben Abergel Gebr* (ed., Kreutzwald) p. 89 里关于死人节里记述中不是这样。参照马齐乌斯:《美洲人里学》,卷1,345页(Ges)。下面的一段文字引自一个招魂术者的日记,《降神者》,1872年2月9日,证明这种原始观念在英美格兰还神奇地流行着。“我们每逢赴宴时,不只听到灵性的声音在呼唤我们,而且幽灵怪之手还触摸我们。最后一晚,那好像是他的告别,他们给了我们一次特别的显灵,那是不请自来的,出乎意外的。他坐在我的右手,而他对面的椅子开始移动。问他是否愿意吃的,他说:‘是。’于是我让他要什么拿什么。他选了 *croquets des pommes de terre* (法式煎土豆,大约三英寸长,两英寸宽。我将送给你一个看看)。我应求把一个放在椅子上,另一个放在一个汤匙里或盒子里。我把它放在一个汤匙里,是因为我想这盒子或许会被打破。不一会儿,这个就被吃光了。看看,发现那一个也已经随着牙印而消失了。”(附二版注释)——原注

④ 布拉修尔:《墨西哥》,卷3,24页。——原注

⑤ 科尔布鲁克:《随笔》,卷1,163页,等等;Manu, III. ——原注

⑥ Hanusch: *Slaw, Myth.* p. 408; Hartknoch: *Preussen*, part I. 187. ——原注



图 25 “女室息者”，在保加利亚追悼死者

许多旅行家都谈到了那种在中国人中成为这类供物之基础的假想。他们认为，死人的灵魂只是需用食物的无从捉摸的本质，而留下它那完整的粗糙的物质实体。^①基督教神父克里斯托佛罗·鲍里(Christoforo Borri)将本地的观念暗示性地译成了他自己的用语。在交趾支那，按照这种观点，人们相信“死人的灵魂需要肉体的营养品和保养”，因此，一年的几个时间，按照他们的习俗，他们举行豪华而盛大的宴会，儿童到他们死亡的双亲那里，丈夫到他们死亡的妻子那里，朋友则到他们死亡的朋友那里，等待好长一会儿，以便死亡的客人到来并坐到桌旁去食用。传教士们对此加以反对，遇到时就嘲笑他们的无知，回答则说：“在食物里有两种东西：一是物质，另一种则是偶然的量、性质、气味、味道和相似物。死人的非实体的灵魂，它自己取用食物的物质，这种食物的物质是非实体的，是食物适合于这种非肉体的灵魂的部分，在食盘中离去的仅仅是那种偶然的的东西，这种东西的物质意义是可以理解的；为此，这种死人不需要物质的工具，正如我们已经说过的。”于是基督教徒接着说，像是希望改变这些人的信仰，“或许他们在其为死人准备的

① 杜利特尔特：《中国人》，卷 2, 34 页, 48 页; Meiners, vol. I, p. 318。——原注



食物的偶然因素和物质之间,从特点上作出了评判,则向他们证明圣餐之谜将不会是很困难的事”。^①

很明显,对于那些保留着纪念死人节日习俗的民族来说,关于物质供品的命运问题没有多大意义。他们是纯粹象征性地提供食物呢,还是认为灵魂以其特殊的精神方式实际地去吃,两者并没有区别。当卡菲尔人的巫师在某人生病的场合宣称祖先的阴魂需要某一头牛的时候,人们就赶快杀死它并且把它关闭一些时候,以便阴魂们来吃它,或者让牛的精灵能够去冥国。然后,送牺牲的人们把牛搬出来并且吃掉它。^②在较为文明的日本,死者的亲近的人在墓石的孔里放上米和水,就是为了这个目的而不考虑他们的供物可能被鸟或穷人享用。^③

像上面记述的这些仪式特别容易退变为遗留。为纪念死人而奉献食物和举行宴会,在发展的最后阶段终于变成了纯粹的传统仪式,大部分变为关于死人的温情回忆的表现,或活人的慈悲事业。罗马的费拉里亚在奥维吉亚时代就是这类变化的显著范例。后来观念发生了变化,给死人上供不是为了让他吃,而是为了纪念他。到了罗马时期,人们还认为鬼吃祭品,但他们并不多给,只给水果、盐和泡在酒里的老玉米,这是一顿饭,放在马路中间。“那些小的阴间祖神们请求,以虔诚的思想取代半盛的祭品,因为冥河拦阻而没有贪吃的神”:

Parva petunt manes, Pictas pro divite grata est
Munere. Nen avidos Styx habet ima deos.
Tegula porrectis satis est velata coronis,
Et sparsae fruges, Parcaque mica salis,
Inque mero mollita ceres, violaeque solutae;
Haec habeat media testa relicta via.
Nec majora veto. Sed et his placabilis umbra est.^④

① Borri: *Relazione della Nuova Missione della Comp. di Gesù*, Rome, 1631, p. 208; 见平克顿, 卷 11, 822 页, 等等。——原注

② 格劳特:《祖鲁都地区》; 见卡拉维:《阿马祖鲁人的宗教》, 11 页。——原注

③ 卡伦:《日本》, 见平克顿:《航海与旅行》, 卷 6, 29 页; 特平:《暹罗》, 见平克顿:《航海与旅行》, 卷 5, 590 页。——原注

④ Ovid. *Fast.* II. 533. ——原注



斯蒂尔神父证明,在中国古代,曾经有人问孔夫子对祭祀死人的看法。他是古代一切礼仪的维护者,主张“祭神如神在”。但是当有人问他死人知不知道你给他上供时,他不愿回答,因为他如果说知道,怕下一代为了祭祀父母而损害自己;如果说不知道,又怕不孝顺的子女就连父母也不埋葬了。这样避免正面回答,很符合这位导师的性格。他的崇拜理论表现为这样的两句格言:“尽人事而听天命”,“敬鬼神而远之”。后来太平天国超过了孔夫子:他们禁止祭祀鬼魂,但是还保留在节日到坟上去祈祷的礼仪,每年都可以去许愿。^①

假如我们开始寻求殡葬仪式在英国的残余,我们就将发现它们在不远时代还存在过的遗留:在殡葬日分给穷人一份面包和饮料,或许在今天,农村的姑娘们还以传统的和唱来向农场主恳求悼念的馅饼:

“灵魂,灵魂,请您给一块悼念的馅饼,主人!”

假如我们没有关于中间环节的肯定知识,实际上就可能牵强附会地指出这些古代习俗的遗留源自蒙昧和野蛮时代的仪典,那时已经定了为悼念逝去的灵魂的宴会。

① 莱格:《孔夫子》,101—102页,130页;本生(Bunsen):《历史上的神》,271页。——原注

第十三章

万物有灵观(续)



灵魂的冥国之旅——活人访问幽灵的住所——这些传奇跟日没神话的联系：冥国处在西方——从有关访问精灵之国的故事中了解现在的宗教观念，了解野蛮民族或文明民族的神学——未来生活局限在一个地方——它在地上的遥远地区：地上的极乐世界，极乐岛——地下的冥府或地狱——太阳，月亮，星星——天空——这种局部地方信仰的历史进程——未来生活的性质——持续发展论，它显然是初期的，多半是属于原始社会的——过渡论——报应论，显然是衍生的，多半属于文明民族——关于在高级文化中发展起来的道德报应学说——从蒙昧状态到现代文明的未来生活学说概观——它们对人类行为的感情和方式的实际影响

死人的灵魂从活生生的世界飞走，它到遥远的冥国去流浪和生活，而这种生活是一种新的住宅在等待着它：这些内容就构成了一些论题。关于这些论题，大部分原始社会都具有极为确定的学说。当这些信仰落到现代民族学者的手中时，他就把它们看作是神话——按其本质来说常常是鲜明而合理的，按其体系来说是稳固而严整的——然而终究是神话。有少许论题在蒙昧人的诗性的头脑中激起了如此自由而活泼的想像，就像关于未来生活的思想一样。虽然如此，然而对人类这些观点的详情细节的全面观察证明，在极为丰富多样的细节中，一些相同情节经常重复，这就又必定使得我们常常产生这样的问题：这种巧合有多大程度是由于一些思想从一个部落直接传播到另一个部落？有多大程度是由于它们在彼此相隔遥远的国土上相似然而却又独立地发展起来？

这些信仰可以在从蒙昧状态到文明的全盛发展之间彼此作一系列的比

较。在同一个国家之中的一些文化低的民族和一些文化高的民族能够指出那一个地方,飞走的灵魂从那里取途去自己的新故乡。死去的斐济人的灵魂从遥远的西方海角瓦奴亚-列乌,那个为岩石和森林覆盖的幽静而庄严的地方,游水到恩坚盖衣的法庭,活人们也到这里来祈祷,希望在这里见到精灵和神祇。^①南非的巴佩雷人^②敢于爬行穿进马里马特列山洞几步。人和兽类从那里出现到世上,而死后灵魂又回到那里。^③在墨西哥,查尔查通格山^④通往天国乐土,而米克特兰则把阿兹特克人的名称“冥国”回忆为地下的殿堂,那里有路通往极乐者的住宅。^⑤

一切干旱的地方,与其说适于活人,毋宁说更适于死人。这种地方自然地启示着关于冥国人口的思想。在虚构的约翰·曼德维尔(John Mandevill)先生名下的旅行游记中,描述了波里劳斯谷(Vale Perilous),这是模仿下面的可怕的河谷。在这个可怕的河谷里,弗莱尔·奥多里克(Friar Odoric)看到挤满了尸体,听到震耳的鼓音的回声,有这样一个特定的结尾:“这个河谷里充满魔鬼;所看的路都有入口,人们由此进入阴间。”^⑥北德意志的农民们到现在还记得,得拉姆林格(Drömling)沼泽的岸边是逝世灵魂国土的进口。^⑦对于我们英国人来说,阿维诺斯(Avernus)沼泽的岸边天天有我们的旅游者走过,它比起爱尔兰的类似地方德格湖(Lough Derg)来更为人们熟知。德格湖同它的圣帕特里克(St. Patrick)的炼狱的大洞穴入口一起,通向可怕的地下世界。在这里无须引用那灵魂的可怕的旅行的所有数不清的神秘细节:灵魂通过山洞、山石狭径、沼泽的原野,跋陡峭而平滑的山,乘易碎的小划子或在深渊和激流上过不稳固的桥,经常遭受灵魂迫害者的狂暴袭击,或者处在另一世界严厉看守的命定判决的恐怖之中。但是,在还没有着手叙述精灵之国、灵魂流浪的目的地和范围界限之前,我们将探索一下支持某种信仰的根据。原

① 威廉斯:《斐济》, I, 239 页; Seemann: Viti, 398。——原注

② 巴佩雷人(Bapere): 南非的黑人部落, 属班图族系统。——译注

③ Arboussset 和 Daumas: *Relation d'un Voyage en 1836*, 347; Canalis: *Les Bassoutas ou 23 années de séjour et d'observations au sud de l'Afrique*, 1859, 247。——原注

④ Brasseur: *Mexique*, t. I—IV, Paris 1857—1859, III, 20。——原注

⑤ 见《约翰·曼德维尔的故事》, 31, 由 Geo. F. 瓦纳(Warner)出版, 罗克布格俱乐部(Roxburghe Club)发行, 1889; 尤尔(Yule): 《中国》, 哈克路特(Hakluyt, Richard [1552—1661]), 英国地理学及历史学家。——译者学会(第三版注)。——原注

⑥ Wuttke: *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, 1860; A. Bastian: *Der Mensch in der Geschichte*, B—de I—3, Leipzig 1860, II, 58, 369。——原注



始社会把传说、直接天启甚至个人经验看作是他们那关于未来生活的学说的支柱。他们认为,精灵的领域是完全可以自由出入的,许多人都从那里回来过。

在访问阴曹地府的传奇故事中间,有一些显然是没有任何真实个人历史基础的纯粹神话。北美的奥吉布瓦人中一个以其为名的名祖英雄由于建立了其他无数的功勋,降入逝去的灵魂们的冥国又重新回到了世上。^①当人们问堪察达尔人怎么能够如此清楚地知道一个人死后所发生的一切事情时,他们就以关于第一个人哥特什的传奇故事来作答:他死了,并且下到地府;下去了很长时间,又重新回到了自己的旧宅,站在烟道旁同自己的家人谈话,告诉他们未来的生活。在那时,他遗留在冥国的两个女儿愤怒地走到他身旁,打了他几下,因此他第二次死了。现在,他是冥国的长官,并且接待堪察达尔人,他们死去又重新复活。^②伟大的芬兰史诗《卡勒瓦拉》^③恰恰一样,最主要的情节之一就是缪亚摩能访问冥国。

最后,他寻找咒语要建造一条船,勇士走了好几个星期,穿过灌木丛和树林,一直到达屠奥尼拉河,看见了他前面的冥国——屠奥尼岛。他大声地叫屠奥尼的女儿,让她撑船把他摆渡过去:

她是玛娜的姑娘,
正在屠奥尼拉河旁,
灌洗衣裳;
又在玛娜拉的深水里,
用力捣衣。
听到了他的喊话,
作了如下的回答:
“你若说明来由,
我可驶来一只小舟;

① 斯库克拉夫特:《阿尔吉克神话》, II, 32, 64 页。——原注

② Steller: *Reise von Kamtschatka nach Amerika*, 1793, 271; Kloss: *Cultur-Geschichte der Menschheit*, B - de I - X, 1843—1852, II, 312。——原注

③ 《卡勒瓦拉》(*Kalevala*): 芬兰民族史诗, 描写英雄国的英雄们和北方氏族波约拉争夺三宝(制造谷物、磨金币的三个神鹰)的故事, 反映了芬兰人民在氏族社会瓦解时期的社会生活和思想意识。——译注



你为何来到玛娜拉？——
并没有因疾病倒下，
也没有被死亡缠身，
更没有遭到毁灭的厄运。”

维亚摩能合情合理地回答了。他说，镣铐带了他来。玛娜的女儿回答说，他的外套上没有滴血。他说，火带来了他。她回答说，他的须发没有烧焦；最后他告诉了她真实的使命。于是，她给他摆渡，并两手举杯给他喝酒，但是维亚摩看见里面的青蛙和蚯蚓而不想喝，他来这儿并不是要喝干玛娜拉的酒。他躺在屠奥尼的床上；同时，他们把铁和铜制的网在河上撒开，防他逃跑。但他回到沼泽地的芦苇里，像蛇一样爬过网眼：

屠奥尼的儿子指曲如钩，
手指铁尖，一双钩状的手。
黎明去拉他的网面——
他发现了鱼儿成百，
小鱼上千，
维亚摩能却不见踪影，
没有看见乌凡托兰能（维亚摩能的别名——译者）。
这时的维亚摩能，
已从屠奥尼拉——冥国潜逃出境。
他用下面的语言，
表达他的意见——
“伟大仁慈的上帝，你永远不允允许，
永远不要允许那俗子凡夫
随意登上玛娜——冥王的领地，
去到屠奥尼拉的国土。
有些人曾多次远行，
有许多人曾经前往，
从屠奥尼的殿堂，
从玛娜居住的厅房，



很难回到家乡。”^①

我们记得类似的众所周知的关于访问冥国的神话：狄俄尼索斯随着墨勒勒旅行，俄耳甫斯随着他的情人欧律狄刻旅行，赫耳枯勒斯随着三头的刻耳柏洛斯旅行，重要的厘僵底修斯旅行到大海的边缘，到达金麦里亚人的都城。在那里，光明的赫利俄斯不抛撒自己的光线，要命的黑夜永远笼罩在这倒霉的死地上。从那里，他们往前越过沙丘（两岸），到达一块断地的入口，那里亡人的鬼魂为了去品尝献祭牺牲的血而变得匆忙起来，同勇士交谈，并且向僵介绍它们那阴暗的住处。^②

降入冥府的场面事实上每天都一再出现在我们眼前，就像它从前在古代神话编造家们眼前出现那样。那些神话编造家们看到太阳在傍晚就坠入黑暗的地府，早晨又重新回到生物之国。这些英雄传奇跟太阳神话有密切联系。由于把太阳的日常生活拿来做了最纯粹诗意的运用，把太阳自身拟为美妙的黎明、明亮的中午和沉落后的消失中的人的生活，神话的幻想就在全世界的宗教信仰中确立了：逝去的灵魂的国家处在遥远的西方或在地下世界里。日没神话怎样深刻地进入关于未来生活的学说，西方和地府就怎样按照概念的类比形成了死人之国，最后蒙昧人——诗人的古代幻想就这样变成古典圣贤和现代神秘家所尊奉的教条——这一切在此都被采自各个不同文化阶段的大量指示阐明了。

但是，除此之外，恰恰相反，死人对活人的访问则是个人经验和目击者见证的事物。死人的灵魂在梦中或幻觉中是活人并且是从另一个世界来的。有时人们自己也到那里去，回来之后，对活人说他们在那里看到了什么。有时候一个旅行者亲自去，有时候则只是自称他自己去了，然而灵魂去还是肉体去，在谈话中没有说。但是，大部分是人的一个灵魂去，留下肉体处于失神、睡梦、麻木甚至死亡的状态中。这从蒙昧时代到文明时代全部文化阶段中一再讲述的故事中的某些，是带着看见幽灵者自己的确信来传播的；另外一些则只是对原作的模仿。^③当然，这些幻觉增强了直到当时

① 卡勒瓦拉(Kalevala)：卢恩(Rune，芬兰古诗——译者)，XVI；见斯奇夫纳(Schiefner)的德文翻译和卡斯特林(Castrén)：《芬兰神话》，128, 134页。一个斯拉夫人民间神话，见哈奴什，412页。——原注

② 荷马：《奥德赛》，xi。——原注

③ A. Baantian: *Der Mensch in der Geschichte*, B-de 1-3, Leipzig 1860, II, 369-375。——原注



仍充满见到这些幻觉的人的头脑的那些观念。任何一种观念,一旦出现在蒙昧人、野蛮人或好幻想者的头脑中之后,就能很容易从外面再现。在这里原来是一种循环论:他看见了相信的东西,他相信看到的東西。当看到自己头脑的反应的时候,他就像在镜子中看到自己就敬重地服从自己的第二个“我”的主使的儿童一样。红皮肤的印第安人拜谒幸运的狩猎地点,汤加人拜谒绿阴如盖的博洛图岛,希腊人降入冥府并喜爱阴曹地府,阿兹特克人看得见地狱的恐怖和天堂的幸福。

在北美印第安人中间,特别是在阿尔衮琴部落中,有不少关于那样一些人的故事,他们的灵魂在梦中或在患重病神志昏迷时到了冥国,回来又重新复活并讲述他们所看到的東西。他们所见到的,跟他们从儿童时代起就感受到的极为吻合:他们谈到漫长的死人的路途,谈到巨大的草莓,它使精灵们精神爽快,但是它却由于精灵们的接触而变成红色的石头;谈到他们以之代替干肉的树皮,以大的防雨物代替南瓜;谈到死人的河——必须乘蛇或摇动的圆木来渡这条河;谈到立在彼岸的大狗;以及谈到河那边的死人的村庄。^①

祖鲁人在今天还在讲通过地下的孔洞到地府去的人。在地府里有山、河以及看地面上相同的一切东西。而且在那里很容易找到自己的亲人,因为死人们就住在村子里,并且吃自己的牛,这些牛在世上被杀掉而在新的生活中又复活了。乌姆频古拉对阿尔列维博士讲过一个这样传奇的祖鲁人,他记得他还是个孩子时,看见过一个畸形的毛发蓬松的小人,名字叫温卡玛,由于跟踪追赶一只吃尽他的储粮的豪猪,随它下到一个深洞里,从那里就到了冥国。重新返回到家以后,他看到人们已经认为他死了。他那忠于天职的妻子焚烧并埋葬了他的全部什物。在他醒过来时,吃惊的人们重新唱起了挽歌。众人对丹德谈到这个祖鲁人时总是说:“这就是那个曾经到过冥国居民那里去的人。”^②

最有代表性的这类故事之一发生在新西兰。这个故事是由特兰德的毛利人仆人以得·弗加列维拉的名字译介绍给肖特兰德的。这个故事由于保留了关于绝种的巨大莫亚人的记载而特别有趣,并且由于其中包含的详情

① 坦纳:《记略》,1820,290页;斯库克拉夫特:《印第安人的部落》,II,233页;高廷:《朗温彼得河考察记》,II,154页;洛斯基尔:《北美的印第安人》,I,35页;史密斯:《弗吉尼亚》,见平克顿:《航海与旅行》,II,14页。——编者注

② 卡拉维:《童话·附有英文的祖鲁人本族语的传说和历史》,I,316—320页。——原注



细节和野蛮人所赋予这类传奇的那种生活的真实性,而值得完整无缺地盖印。这个人的伯母在罗托卢阿湖岸上的幽静的小屋里死去了。她出身名门,所以人们把她的躯体就留在了小屋里,堵塞了门窗,离开了这座小屋,因为她的死就使它成了“塔布”^①。但是过了一两天,得·弗加列维拉就在早晨带几个伙伴早早地乘小舟划到这个地点附近,在岸上看到一个女人的身影向他打手势。原来是他的伯母又回到生活中来了,但是她变衰弱了,她受冻挨饿了。由于他们的及时帮助,她动身回家并且讲了她自己的经历。

她的灵魂离开躯体之后就飞向了北方海角,到达了利格纳^②的入口。在这里,她抓住蔓生植物的茎,下到了深渊里,忽然发现置身在河的沙岸上。她四面环顾,看见了一只比人还高大的巨鸟向她快步走来。这恐怖的情景把她吓坏了,以致她的第一个念头就是顺着陡峭的悬崖重新回来,这时又看到了一个老头儿乘一只小船划桨向她驶来。她迎面向他跑去,于是逃脱了那只鸟。平安地到达彼岸之后,她说出了自己家庭的姓名,向年老的卡戎问她那些亲属的精灵住在哪里。老头儿指给了她道路。当她顺着这条路走的时候,她感到极为惊讶,因为这条路跟她回家的路非常相似:地点、树木、树丛和其他植物的特征,她都感到惊人的熟悉。她来到了一团村庄,并且从聚集在这里的人群中认出了父亲和几个近亲。他们向她致意,并用毛利人在久别之后重逢时所经常唱的悲歌来欢迎她。父亲向她打听过留在世上的亲人特别是她自己的孩子们之后,对她说,她应当回到世上去,因为在世上现在没有人照顾他的孙子。遵照他的命令,她拒绝了死人们给她的食物;不顾他们的竭力阻拦,父亲把她安置在小船里,运回来。在离别时,从外衣下拿出两块巨大的白薯,并嘱咐把它们种上,给他的孙子做食物。但是,当她开始重又沿着峭壁向上攀登的时候,有两个儿童精灵往回拉她,她只是靠付出了这两块根茎的代价才得以摆脱了他们。趁他们吞食这两块白薯的时候,她借助那同一些蔓生植物的茎向上攀登,最后到达地上,奔向她的躯体所躺的地方。醒过来之后,她在黑暗中看到了自己,并且感到所发生的一切事情像是一场梦。但是她突然发现她一个人在一间空屋子里,门被封死了。她被关在了里面,她实际上是死而复生了。在清晨到来的时候,她借助从屋子的缝隙里透进的微弱的光看到了桌上的卡列巴苏(南瓜)和在水中溶化的红

① 塔布(Taboo):原始民族认为神圣或不洁而禁忌的物体。——译注

② 利格纳(Reigna):冥国。——译注



色宝石。她把液体喝光了,增加了一点力气。尔后她打开了门,爬到了岸边,在那里她很快就被自己的朋友们发现了。

听了她的叙述之后,人们绝不怀疑她的奇事的真实性,遗憾的只是她没有带回哪怕是那两块大白薯中的一块来作为自己访问精灵之国的证据。^①居住在北亚细亚^②和西非^③的一些部落,也都有自己在冥国生活的见证人。

这类故事不断地出现于古典文献之中。假如不是作者杜撰的话,卢奇安的生动的故事则代表了那个时代的信仰。他的尤克拉特斯从裂缝中俯视冥国,看见死者同亲属和朋友一起躺在日光兰^④上;在他们之中他认出了索克拉斯的秃头和罗汉肚,他认出了自己的父亲,父亲身穿埋葬时的衣服。后来克儒德漠斯在自己的故事中引用了这个故事,说他第七天生病发烧,烧得像个火炉,人们都离开了他,关上了房门。在他的前面站着一个穿白衣服的漂亮的年轻人,年轻人从缝隙里把他带入阴曹地府,他见到了坦塔罗斯、蒂特奥斯和西西弗斯;接着又把他带到法庭,那儿有艾亚克斯、费茨和艾琳斯;年轻人又把他带到国王面前,国王正在读着一些行将就命的人的名字。但是普鲁托生气了,他对向导说这些丝线还没有用完,所以自己应当离去,但是留给带来铜匠德米勒斯,他就住在纺锤那边。而克儒德漠斯从高烧中苏醒过来,说德米勒斯是个有病的人,他就要死去;过了一会儿,听到送葬的人的哭号。霍鲁茨的故事讲得更为严肃,它是对卢西安故事风格的嘲弄。邪恶的、追求享乐的塞西佩厄斯像死人一样躺了三天,然后苏醒过来,讲述了他下界的所见所闻。安墨厄斯有一天病了,在医生看来他没有生的迹

① 肖特兰德:《新西兰传说集》,150页;R. 泰勒:《新西兰》,423页。这种古典的、具有代表性的属于珀西芬尼(Persephone,希腊神话中的冥后。——译者)的观念,品尝了死人的食物就不可能回阳世,这在毛利人的故事中说得十分清楚,这一点也出现在北美的苏人中。阿克·塔(Ahak-tah) (“马图·叶尔雷”[Male Eek])看上去是死了,但是两天后他就从他身体躺着的葬礼台上下来,讲述他的故事。他的灵魂顺着一条捆好的藤条行,通过生有大树和有快活地大声鸣叫的鸟的美丽地带,直向江边,看到了精灵和他的祖先们居住的房子坐落在对岸。他游泳过去,进入了最近的一座房子,他发现他的叔父正坐在墙角里。他非常饿,看到树皮盘子里放着一盘生的米。“我向我的叔父要些米吃,但他死也不给我。假如我吃了精灵们的食物,我就永远回不到人世上了。”Eastman: Dacotah, p. 117。——原注

② 卡斯特林:《芬兰神话》,139页,等。——原注

③ 包斯曼(Bosman):《几内亚》,信,19,见平克顿,卷十六,501页;伯顿:《达荷美》,卷二,158页。关于现代黑人基督徒在美国梦想历经磨难进天堂的故事,见麦克里:《在家的美国人》,卷二,91页。——原注

④ 日光兰(asphodel):花名,在希腊神话中为乐园中的常春花。——译注



象；直到他醒来为止还没有精神错乱的征兆，但他宣称自己确曾死过，只是奉命又回到人间，把他带去的人被他们的主人严厉责骂了一顿，之后又派他们去抓尼肯德，他是一个有名的鞋匠，他一阵阵发烧，第三天就死去了。

新旧发生的这类故事迄今仍然在印度人中间极为流行。例如，有一个人的灵魂被送往冥国，因为是错替了他那同名人的灵魂，于是又极为匆忙地返回到他那待火葬的身体里。尽管如此匆忙，而他的灵魂还是看到了那可怕的残酷刑罚和那些禁欲者们的幸福，也看到了那些安宁地坐在自己丈夫身旁的善良妻子们的幸福。^①

这些故事在基督教的传奇里也有。尊贵的格列高利(Gregory the great)说，有一个名叫斯切藩的贵族死了，并且渡到了冥国，他在那里看到了许多他从前所不相信的事物。但是，当他出现在判官面前的时候，就立刻被打发回来了。据说，他被带来是由于错替了他的邻居铁匠斯切藩。因此，一个复活了而另一个就死去了。这个传奇把这种关于揭露了冥国秘密的活人的幻想故事和关于基督到地狱去的传说结合在一起了。这种学说在4世纪末根深蒂固，奥古斯丁甚至问道：“除了不信仰者以外，谁会否认基督曾经下过地狱呢？”到地狱去负有这样的任务，即去拯救那些《旧约圣经》的虔信者们，那些被囚禁在地狱中的人类之父们。在厄柯吉姆的伪经“福音”书中极为详细地描述了这地狱之行。书中说，斯米翁(Simeon)的两个儿子名叫查里纳(Charinus)和琉西亚(Leucius)，从他们的坟墓中出来复活了，并且希望静静地祈祷着活动在人们中间，直到安娜把他们带到犹太教会堂，并责令他们谈谈他们从死人回到人世间的经过，还接着在他们的舌头上做了个十字架的手势。两个人要求给他们一张羊皮纸，并在纸上写下了他们的经历。他们曾经在阴间同他们的先辈们坐在一起。当突然出现像黄金般太阳的颜色时，一股紫色的辉煌的光照到了他们身上。于是大主教们和先知们，从亚当到斯米翁和洗礼者约翰，欢庆并宣布光明到来和预言实现。撒旦和冥王(Hades)一起争吵不休。那黄铜的大门虚有其表地用铁门关闭，为了传唤来打开这些门，以僵天国之王可以进入，他安排打开这铜门，在启开时砍断了铁门，然后强大的上帝破除了束缚，访问了处在黑暗之中的他们和那些死人的阴魂；亚当和他的正直的孩子们从阴间被解救了出来，引导到美好仁爱的

① 沃德：《印度人》，Ⅱ，63页。——原注



天堂福地之中。^①

但丁在《神曲》中反映了当时关于天堂、涤罪所和地狱的观念,他甚至是以一个访问冥国的活人的身份来描写它们。关于这类去冥国旅行的中世纪传奇的回声,直到现在还在某种程度上可以从欧洲的民间信仰中听到。这类故事有关于圣帕特里克^②的炼狱的故事,关于爱尔兰多尼加尔郡的徬格湖岛上的山洞的故事——在17世纪,奥肖立文^③还把这个山洞描写成“爱尔兰所有名胜古迹中的最伟大者”。中世纪时,有人过世时灵魂走了,但是,像尤利西斯、维纳莫依恩(Wainamoinen)和但丁,这些人肉体也可以去,僵欧文先生和吉尔伯特(Gilbert)牧师,也是这样。巡礼者在教堂过了15天的祈祷和斋戒之后,被领到地狱的门口旁边,洒圣水,牧师最后的警告也没能说服他放弃到地狱去旅行,他进去之后,门就关上了。如果能有一个下次的早晨,他就能告诉大家那可怖的旅行——他如何过很窄的桥,过死亡河,看到地狱中那么多可怕的拷问情景,最后来到了天堂乐园。欧文是斯蒂芬(Stephen)皇帝的骑士,因为他过了一辈子凶杀和不道德的生活,被惩罚来到这个地方,下面就是他在地狱中看到的一幕:

魔鬼带着骑士,
一同去到冥国旅行。
那里没有白天,永远是黑夜,
那里又冷又黑暗,
冷得永远像冬天。
从来没有人那么勇敢,
不论穿多少衣服,
也冷得像石头一般。
听风雪声响个不停,
高高低低都结满了冰。
魔鬼带他来到这片大地,

① 上述细节多引自T.瑞特(Wright):《帕特里克(Patrick)先知的炼狱》(对访问阴间的中世纪传奇的详述的批判性高等学位论文)。——原注

② 对关于访问冥界的中世纪传奇的详细的批判研究,参见伍德沃德发表在1872年11月与《地理学杂志》上的论文。——原注

③ 奥肖立文(O'Sullivan, 17世纪):西班牙作家,民间文学搜集家。——译注



他从来也没有开过这个眼，
这么大的一片地，望不到边。
他边走边听到响声很大的哭声，
他想，这是为了什么？
他看到男男女女都哭得那么凶，
他听出了他们那悲痛的心声。
那些人都躺在这片土地之上，
脚和手都在地上钉上了钉，
那钉子是铜的，闪闪发亮，
他们就吃那泥土，
骑士看到，心里难过得发慌。
后来看到一个人的脸被钉在地上，
他就代为恳求“饶恕”：
“饶恕这个小人吧！”
魔鬼不肯饶恕他：
因为他还痛得不够分量。

歌文又看到了另一个刑罚场，有喷火的蛇，有癞蛤蟆，还有的刑罚是把犯人吊起来用火烤，用铁水浇身，用巨火轮转着烤，用火花烘烤。过了这“魔王之嘴”，又过了一座可怕的桥，就来到了漂亮的白色玻璃墙边，这里面就是地下乐园。墙很高，他来到一个很美的门前，从门里散发出一股芬芳之气。这时，他把所受的痛苦和烦恼都欣然忘掉了：

他如此优雅地站在那里，
又有一些人来向他致意，
他们有牧师，有尼姑，
穿的衣服十分美丽，
他从未见过衣服这么华美，
他非常高兴，
看到一位主教十分高贵。
一个个走过，
每个人都分等级，



各有不同的地位。
看到修士，
头刚刚剃光；
还看到牧师、修女，
在愉快地歌唱。
普通人、牧师和教皇，
也唱着愉快的歌。
还看到国王、皇帝和公爵，
还有那宝塔和城堡。
他看到了许多其他的人们，
他在此时此地也看到了女人。
一切他都感到十分快活，
到处都是 一片欢乐。

有队列欢迎欧文，请他观赏这国土的美：

到处是绿色，
到处是各色各样的花朵，
四方是一片葱绿，
像夏天的牧草地；
树木也都很绿，
上面结满水蜜桃。
那水果各种各样，形形色色，
世界独一。
在那儿有生命之树常青不老，
到处是快快乐乐，
那里从没有冲突，没有烦恼。
那里有一种智慧之果，
当年亚当夏娃曾经收起过。
还有那其他的水果。
有许多人住在那里，
但听不懂他们的话语。



他们穿的衣服贵重无比，
那衣料，更是让你惊奇不已。

那里没有谬误，永远是正义天堂，
永远是白天，永远没有夜晚；
那里的太阳无比辉煌，
比人间更光明，更加光辉灿烂。

这诗是用15世纪的英文写成的，是根据一个古老的传说写的。这个传说可以跟早于15世纪的威廉·斯坦顿(Williamm Staunton)下地狱的故事相对照。到写这个故事的时候，那个较为吸引人的古老传说已经变成道德寓言，而那个旅行者则看见那华美的金的银的领带和项圈烧焦了佩戴者的肉，人身上穿的衣服被撕成锯齿状条，又变成一条条毒蛇和龙，又咬又刺他；魔鬼把女人肩部的皮撕下来投进袋里，用烧红的锤子击打她们的头；她们那华贵的金子和宝石的花冠变成了烧红的钉子，如此等等。

在15世纪末，圣帕特利克的涤罪所失去了从前的荣光，然而即使进口的建筑物毁坏了，1497年，罗马教皇的敕令也没有取消关于这种想像中的旅行的介绍。1693年左右，在这个地方发掘时曾经发现过带铁栅的窗子。所有的人全都大声地祈求圣水，以僵在他们的监禁过程中捉住恶灵。神父已经开始闻到了从黑暗的深渊中冒出来的硫磺气味；然而这深渊，在信仰者们绝望之前，经过较为确实的研究，原来是纯粹的监狱。但是，后来也还有成百上千的人根据预言被送到这里来。这是低级文化的有罪的遗留。这种遗留使得我们能够按迹探求那种假如不是人间与地狱之间的联系，最低限度也是新西兰人爱尔兰农民信仰之间的联系。

研究和比较彼此不同的想像中的地方，绝不会是无益的劳动。某些人认为，那些地方应当是出走的灵魂居住的。诚然，最新的地理学是以普通的陆地和水面的形式把古人所共知的那不大部分的水面和土地范围以外的全部空间都标在了它的地图上；地质学同天文学也不允许在人们所行走的地球表面里看得见更多，不能使人看到地下住房的屋顶；而在天空中，也不能使人看到遮断山上寺院范围内人眼的坚固的穹隆。但是，假如我们能设想处在原始社会的知识水平，我们也就不难理解关于冥国所在地的原始观念了。高级知识的奥秘，古代的智者是不知道的。儿童时代的无知任何时都只能创造虚构。



这类观念在全世界重复出现所具有的正确性,是人们的概念所借以形成的那些过程的正确性的见证。同时,任何一位研究这一课题的人,谁付出了勤勉的劳动来比较这些观念,谁就将从中找到对一个极为重要的原则的完满解释,这个原则可以广泛地应用于人类观点形成的一般理论。每当在人类面前产生一个可以有若干同样似乎真实的回答的问题的时候,结果就是在不同的地方散有不同的答案。在我们这里,或许可能产生这样那样的问题:假设死人的灵魂继续活着并且时常访问活着的人,那么这些灵魂居住的地方在哪里?为什么在一个地方,人们把飞去了的灵魂的住宅选在地上,在另一地方,人们把它的住宅选在地下,而第三个地方又选在天空?对这个问题常常很难回答。但是我们至少可以看到,人们是在怎样多次地着手解决这个问题:这一个民族从三四个适当的答案中谈定一个,另一个民族谈定另一个,而某些民族则是一举全都采用它们。原始的神学者们在自己面前有一个为选择使死人安息的地点的完整世界,并且完全享有这种自由的选择。

第一种,当灵魂之国处在地上时,灵魂应选的地点就选在荒远晦暗的深渊、闭塞的溪谷、辽阔的原野和岛屿之中。在婆罗洲,一位英国的旅行家访问了坐落在基纳巴卢山之麓的伊吉安部落的极乐世界。那些害怕夜间停留在这个灵魂地区的土著向导们,把他们祖先的灵魂所吃的苔藓和跟随这些灵魂的水牛的幽灵的足迹指给他看。在爪哇西部的古农丹克山上,有另一个同样的“地上极乐世界”。在这个地区居住的萨吉拉人^①信奉伊斯兰教,但是暗中却遵守他们从前的信仰,在死亡或殡葬的时候,郑重地规劝灵魂拒绝伊斯兰教的安拉而走向自己祖先灵魂的住所:

登上河床,穿越地峡,
那里生长着一片沙树和一排槟榔,
径直走向远方,你把莱拉赫置于一旁。

约翰丹·墨格在这些部族中间生活了10年,同他们非常熟,但是他们一次也不对他说他们的极乐世界就在这座山上。最后,当他听说这个天国的时候,他登上了山,在山顶仅仅找到了若干成堆的石头,正像这个地方通常为了宗教的目的所做的那样。但是当地人持有一种迷信,认为允许亵渎圣

① 萨吉拉人(Sajira):爪哇岛上的部落。——译注



地的长官们将成为老虎的牺牲品；这种迷信很快就得到了验证，这种验证也处处能够成为这些迷信的证明；在那件事过了几天之后，一只老虎碾碎了两个孩子，这种不幸的源头自然就被推到里格的亵渎圣物之上。^①

智利人说，灵魂去往西方，越过大海，最后到达山后的死人住所古里切曼。一些人认为，在这里，对所有的灵魂来说生活都是十分幸福的；另一些人则认为，一部分灵魂享福，而另一部分则遭受苦难。^②在墨西哥山上隐藏着一座特拉洛克花园，在那里，玉蜀黍、南瓜、胡榧和西红柿总是一直生长丰茂；为当地的神特拉洛克做牺牲的儿童灵魂们在那里生活，溺死者或雷殛者，或麻风病死者、水肿病死者以及其他重病死者的灵魂也生活在那里。^③这类观念的体验甚至可以追溯到中世纪关于围有火墙并供还没升到天堂的正直人居住的地上极乐世界的传奇。这一极乐世界处在亚洲的最东方，在那里地和天是合在一起的。^④当哥伦布向西航行穿过大西洋去寻找“新的天堂和新大陆”时，他读过《以赛亚书》，虽然这不是他所寻找的，但他发现了它们。哥伦布所寻找的另一个主要的冒险目标是人间乐园。海地人向白人描述了他们的死亡乐园科依拜，它位于岛屿西部美丽的峡谷中，在那里灵魂白天藏在悬崖上，晚上下来吃美味的树脯，这种果子活人吃得很少，主要用来供死者灵魂食用。

第二，澳大利亚人认为死人的灵魂有时留在地上，但最后要到太阳落下的西方去，过海到灵魂之岛，那是祖先们的住所。因此，这些蒙昧人就产生了两种观念，即我们在最远的文化进程中所时常遇到的两种观念：关于死人之岛的观念和关于离开肉体的灵魂的国土位于太阳每天夜晚落下的西方的观念。^⑤北美印第安人中的阿尔衮琴人的一个猎人，暂时离开自己的肉体，去拜访处在明朗的南方灵魂之国，他看到自己面前有许多奇异的树木和花草，但他发觉能够直接通过它们。后来就乘一只灿烂的白石船游过了一个湖。在这个湖上，所有作孽的灵魂都由于风暴而覆灭了。他的船驶到了美

① 约翰：《远东的林中生话》，I，278页；《东印度群岛记事》，IV，119页；埃利斯：《波利尼西亚人考察记》，I，397页；A. Boettger: *Die Völker des Ostlichen Asien, Studien und Reisen*, B-de I—6, Leipzig 1866—1871, I, 83. ——原注

② 莫利纳(Molina):《智利人史》，II, 89页。——原注

③ Brasseur: *Mexique*, I. I—IV, Paris, 1857—1859, III, 496; Sahagun: *Historia de Nueva Espana*, III; 克拉维格罗：《墨西哥》，1827, II, 5页。——原注

④ 阿尔杰尔：《未来生活》，391页。——原注

⑤ 斯坦布里奇：《维多利亚的土著居民》，见《民族学会学报》（伦敦），I，229页；霍尔：《西澳大利亚阿汇表》，1842, 83页；邦迪克：《塔斯马尼亚人》，181页。——原注



丽的幸福岛,那里既没有寒冷,也没有战争,没有流血,所有人都享受着幸福,以所呼吸的空气为生。^①汤加人的传奇讲述说,许多年以前,从斐济回来的一只小船被风暴打到了博洛图,这是一个神祇和精灵之岛,位于汤加岛西北的太平洋中。据迷信,这个岛好像比所有周围的岛都大大地富有奇异果和魔力花,这些花使空气中充满了芳香,并且在摘掉后立刻又会重新长出来。在那里有许多羽毛华美的鸟,以及黧黑的野猪。它们全都是不死的,并且只有用作神的食物时才能被杀死,同时,新的活的动物很快就占据了它们的地位。但是靠了岸的饥饿的旅人们徒劳地企图摘下虚幻的谷物树的果实。他们自由地穿过树木和房屋,就像迎面遇到他们的领袖灵魂通过了他们的身体一样。旅行者们接受了赶快离开这个没有世上食物之地的劝告之后,就回到了汤加岛,但是博洛图的致命空气感染了他们,于是他们很快就死去了。^②

这种信仰极乐世界存在于遥远的大西洋中的极乐岛上的观念在古希腊思想中占据着重要位置。赫西俄德在《劳动与日子》中谈到了青铜时代和铁器时代之间的第四代半人半神。当死亡的灾难降临这个骁勇善战的民族时,宙斯答应在极地给予他们生命和家园,让他们远离男人和永生。克洛诺斯在那里统治他们,在大西洋深深的漩涡之外,他们安然地生活在幸福岛上——田野为神圣的英雄们提供谷类礼物,还有一年开三次花的甜蜜果实。

人们曾把这些规定给有福的死人灵魂居住的幸福岛跟阴曹地府相提并论。例如,宾达尔歌颂了那些忍受不公平的坚强灵魂;于是,他们通过宙斯的路,前往克洛诺斯城堡,大西洋的微风在幸福岛的周围吹拂,与陆地、大海上的金色鲜花相辉映。又如,在卡里斯特拉特^③歌颂杀死暴君希帕尔乔斯^④的哈莫迪^⑤和阿里斯托盎顿^⑥的赞美诗中也有同样的描述。

这一系列的传奇对于英国人来说一定具有特殊的趣味,很明显,他们的国土同样被称为死人之地。这并不意味着英国人或他们的祖国包含着比其他民族和国家更多的虚幻的东西。这种思想具有地理的意义,并且来源于

① 斯库雷拉夫特:《印第安人部落》, I, 321 页; II, 229 页。——原注

② 马林涅尔:《汤加群岛》, II, 107 页;伯顿:《西非的聪明才智》, 1865, 154 页。——原注

③ 卡里斯特拉特(Kallistratos, 前 2 世纪):亚历山德里亚的文法学家,继承了荷马和宾达尔等的注释。——译注

④ 希帕尔乔斯(Hipparchos, 前 6 世纪):雅典的暴君。——译注

⑤ 哈莫迪(Harmodios, 前 6 世纪):雅典的政治活动家,他杀死了雅典的暴君希帕尔乔斯。——译注

⑥ 阿里斯托盎顿(Aristogeiton, 前 6 世纪):暴君的反对方。——译注



英吉利在落日区、在死亡之地的位置。记载哥特战争的历史学家普罗科匹厄斯(Procopius)的徒劳无益的指示是在6世纪。按照他的描述,布里齐亚岛位于莱茵河出口的对面,距它们大约200斯达墨亚,在布里塔尼亚和图列之间,上面住有三种少数民族——盎格鲁人、弗里斯人和不列颠人。(很明显,他把布里齐亚理解为大不列颠,他的布里塔尼亚就是从现在的布列塔尼到戈兰吉亚的一段海岸,而他的图列就是斯塔的纳维亚。)

他在其叙述中认为需要引用一则关于一种神话般的、像梦一般的情况的故事,按照他个人的意见,然而又根据无数见证者的保证,这种情况人们是亲眼看到和亲耳听到的。这个故事讲的是死人们的灵魂沿海去到布里齐亚岛。沿着大陆的海岸边有无数村庄,里面居住着渔民、农民和乘船同这个岛屿进行贸易的商人。他们属于法兰克人,但是不缴纳租税,因为从太古以来他们就负起繁重的摆运灵魂的义务。值班的船夫每夜都在自己的小屋内等待约定的敲门声和叫他们去工作的看不见的人的声音。当他们被一种不可思议的力量唤醒而迅速起床的时候,他们就下到岸边并在那里看到一些小船,但不是他们自己的,而是别人的,是完全准备好上路空船。他们就坐在小船里,拿起船桨,并且看到,由于无数看不见的旅客的重量,船吃水很深,由船舷和栓钉。他们经过一个小时就到达了对岸;但是,他们坐自己的船整日整夜也未必能完成这段旅程。到达海岛之后,小船卸下负担,变得很轻,仅仅一根龙骨着水。他们不论是在旅途时还是在岸上,都没能看到任何人,但是他们却听到了呼叫每一个新来者的名字、称呼和亲属关系的声音,假如这是妻子,那么那也就是她的丈夫的称呼。

这一著名传奇经过13个世纪在普罗科匹厄斯的布里塔尼亚的最后一角中保留了下来,只是布里塔尼亚替代了布列塔尼的名称。在拉兹有一狭窄的海岬伸向海洋中的西方;距拉兹不远,有一个“灵魂之湾”。在普鲁格尔公社,死人的尸体不是沿着地上最近的道路运往墓地,而是用船通过狭窄的海湾运去。布列塔尼的平民还坚信僧侣布拉斯帕尔的传奇的真实性。当空中响起了灵魂之车那车轮滚动的吱吱声时,布拉斯帕尔的狗就把死人的灵魂运往大布里塔尼亚。当然,这只是些被曲解了的断片,但是,很明显,它们十分接近在上一世纪马克菲尔松^①所讲述的另外一个凯尔特人的神话,这

① 詹姆斯·马克菲尔松(James Macpherson, 1736—1796):苏格兰作家,1762—1763年出版了《奥西安的叙事诗》,把传奇性的凯尔特诗人奥西安的诗作了翻译。——译注



图 26 在祖先们的国土上一个精灵在狩猎鸵鸟(澳洲人的绘画)

就是关于英雄们的船到“贵族岛”上去旅游的神话。这个岛远在大西洋中，岛上那死人们的住宅永远是绿色的，并且静悄悄地坐落在暴风雨之中。莱特先生以充分的证据，对爱尔兰西端和幽灵降临之地的特殊联系也进行了探索。克劳迪安处在高尔的入口末端，尤利西斯在那里发现了一条通向地狱的道路：

*Est locus extremum qua pandit Gallia litus,
Oceanus prætentus aquis, ubi fertur Ulysses, etc.*

难怪这个地点一直与圣·帕特里克炼狱相一致，一些机敏的词源学家在“Uster”与“Ulyssisterra”的名称以及对来访英雄的纪念中发现了这一点。

第三种，对死人灵魂居住在冥府的信仰在原始社会中极为普遍。塔察加的伊捷尔缅人^①说地是平的，因为如果它是圆的，人们就要从它上掉下来下去了。这个地就是覆盖着我们下面的另一个地的另一个天的内部；死人应当到那另一个地里去过新的生活。因此，什杰列尔指出，他们的世界近似一个带有三层底的大桶。^②在北美洲，塔库利人认为，人死后灵魂就到土地的内部去，为了访问亲友，灵魂从那里能够恢复人形。在南美洲，巴西人的灵魂去到处在西方的阴曹地府，而巴塔哥尼亚人的灵魂去到古代神祇们的山洞

① 伊捷尔缅人(Italmen)；即塔察达尔人。——译注

② Steller: *Reise von Kamtschatka nach Amerika*, 1793, 269. ——原注



里享受永久的陶醉。^①一个说“太阳回到了拉吉杰鲁亚”的新西兰人，希望简单地说是它落下了。

当一个萨摩亚人死的时候，在他房屋周围等待他的灵魂的一群精灵就带着他沿着陆地和海洋去到冥国的进口。冥国就处在最西的萨瓦伊岛的极西方，在这里可以看到两个圆孔，灵魂通过它们（领袖们通过得较多，而平民们则通过得较少）下降至阴曹地府。那里有自己的天、地、海洋和具有实体的人，他们捕鱼，煮饭，和在地上生活时一样。但是，在夜晚，他们的身体就变成许多火花，他们以这种形态在黑暗中访问他们原先的住宅，而随着黎明的到来就隐藏在灌木丛中，或者重新进入冥国。^②为了了解蒙昧的非洲部落对这个问题的观点，只要举出祖鲁人就够了。祖鲁人在死后就下降到阴间，到自己的祖先那里，到“阿巴潘吉”，到“地府的人们”那里。

在亚洲部落中，我们以克伦人为例。关于卢——冥国的位置，它是在地上，还是在地平线的界外呢，他们彼此之间意见并不完全一致。但是，占优势的显然认为这个冥国是在地下。当太阳在地上隐没的时候，就是太阳在克伦人的阴间起床了；而当太阳在阴间落下的时候，它就是在克伦人的地上升起了。在这里，我们又重新遇到了对欧洲平民来说也是共同的信仰：死人的灵魂在夜间能够从冥国出来，但是在黎明时必须回到冥国去。^③

文化落后社会所产生的这类观念可以结合着它们的各种不同的细节通过墨西哥和秘鲁民族的宗教信仰追溯到高级文化阶段。罗马人的冥国处在地下，当关闭冥国进口的死人石在某些节日被移开的时候，死人们的精灵就出来到地上享用亲近的人们所带来的供品。希腊人的阴间处在地下，他们与西方神的日国这种思想并非格格不入。关于阴间的民间观念，卢吉安是这样记述的：“智者正确地称之为‘白痴’的一群人，他们相信荷马、西俄德以及关于这一主题的神话传说的其他编著者，并且认为他们的虚构是合乎规律的。他们假定地下某一深处就是阴间。这个阴间是宽广、幽暗而缺乏阳光的。在那里，靠什么光来照明以便使一个人能识别另一个人呢，这

① Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 140, 287; 发尔克尼:《巴塔哥尼亚》, 1774, 114页。——原注

② 泰勒:《新西兰》, 1870, 232页; 特纳:《波利尼西亚》, 235页。——原注

③ 梅森:《克伦人》, 见《孟加拉亚细亚学会会刊》, 195页; 罗斯:《克伦人》(《美国东方学会会刊》), 313页; Castrén: *Finnische Mythologie*, 1852, 119。——原注



我可不知道。”^①

在古埃及以太阳神话为原型的关于未来生活的学说中,阿门忒特是西方的死亡之地,是阴间或地狱;死者通过落日的隘口,横穿黑暗的道路,去看望他的父亲俄西里斯^②。埃及的祭司们用圣船运送尸体,前往圣湖西侧的墓地。他仍带着类似于太阳观念的思想,以象征性的仪式展示另一个世界的景象。^③以色列人的洞穴时代的邙屋尔也一样,是一个死人灵魂的晦暗地方,位于地下深处。在庞大的雅利安宗教体系中,在婆罗门教、琐罗亚斯德教、佛教甚至伊斯兰教和基督教中,地下世界——净化或惩罚的地方——与充满光明和荣耀的天界形成了悲惨的对照。

但是,特别注意一下关于地狱就像关于火一般的深渊的观念就够了,这种观念对于文明民族的宗教来说是如此一样,而它和蒙昧人的思想几乎是格格不入的,所以它的起源的独立性就成为可疑的了。出版于1624年的约翰·史密斯船长的《弗吉尼亚史》,作出了印第安人关于未来生活的学说的两种不同的描述。史密斯描写了那个处在西方山后的国家,在那里,涂绘上彩色并用羽毛装饰着的领袖和巫师一边吸烟一边歌唱,并同祖先们跳舞,然而平民却没有阴曹地府的生活,他们将腐烂在自己的坟墓里。赫利奥特^④的记述也给我们描绘出了神的天堂,忠实正直的人们为了永久的幸福就去往那里,而不信神的人们就将落入“波波古梭”,即世界最末端的深深的地狱,那里的太阳之火将把他们永远焚烧。^⑤根据我们关于弗吉尼亚人所从属的阿尔衮琴人的确切知识,我们可以大胆地断言,第一种描述虽然或许也没有十分忠实地表达出土著的观念,然而第二种描述却是印第安人从白人那里转借过来的。但是就连在这里也鲜明地表现着太阳神话的影响,而对于落日之地的火狱的描述可以与英国的邙格鲁撒克逊人关于农神和圣人的对话中对同一事物的描述相比较。“告诉我,为什么太阳在傍晚是红的?”“我告诉你,因为它面对地狱。”^⑥

该地还有一种令人惊讶的神话观念即火山是冥界的窗口。这种观念跟

① Lucianus: *De Luctu*; Pauly: *Real-Encyclopaedie*; 参看 *inferi*。——原注

② 俄西里斯(Osiris):埃及古代神话中阴主神。——译注

③ 威尔金森,《古代埃及》,Ⅱ,368页;阿尔杰尔,《未来生活》,101页。——原注

④ 赫利奥特(Heriot, 16世纪):法国人,弗吉尼亚的传教士。——译注

⑤ 史密斯:《弗吉尼亚》,见平克顿:《航海与旅行》,XII, 14, 41页。——原注

⑥ 汤姆森:《穿过马萨伊兰》,1885, 115页。——原注

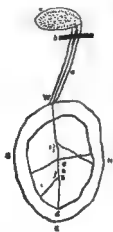


图 27 汤姆逊河的
印第安人描绘的宇
宙的结构：a. 通向
西方进入冥界的道
路；b. 路上的河；
c. 冥国；d. 东方（太
阳升起的地方）；e.
宇宙的中心

原始社会并不是完全无关的，因为旅行家们谈到了某些新西兰部落把他们的死人抛进火山口的习俗。^①但是由于那种带有灰色火焰的地狱的观念，维苏威火山、埃特纳火山和赫克拉火山引起了基督徒们心中的恐怖，因为这些火山被认为是涤罪所或者甚至是罪孽深重的人的灵魂被推入的那个深渊的入口。^②尼加拉瓜的印第安人在古时把作为牺牲的人带来献给他们那喷火的马萨亚火山，把尸体抛进火山口；改宗为基督教以后，我们知道，传教士们把忏悔者们打发到这座山上来，劝他们（为了获得关于地狱的鲜明的观念）看下面那熔化的岩浆。

第四种，古代和现代，人们都曾选择太阳和月亮作为离去的灵魂的住所。我们从密西西比河边的蒙昧的纳切斯人和佛罗里达的阿帕拉奇人那里得知太阳是死去的领袖和勇敢者们的光明的住所，在墨西哥和秘鲁的宗教学说中也有同类的概念，这时我们就能够把蒙昧人的这些观念拿来同伊萨克·泰勒在其《来生的自然论》中的聪明的杜撰作比较。对于后者即泰勒的上述著作来说，每一个行星系的太阳都是形体高大的灵魂栖息之地，也是那些在行星上度过了其有机体易腐败的初始阶段的灵魂的汇集中心。在托比亚斯·斯纹登教士的书之前，在上世纪出版的、翻译成法文和德文的一些书，或许已经证明了太阳就是地狱，它上面的黑点聚集了被打入地狱的幽灵。

当南美洲卡利瓦人^③部落的印第安人指月亮为没有蚊子的天堂的时候，当瓜依库鲁人^④在月亮里面看到领袖和巫师们的住宅，而托克劳群岛的波利尼西亚人把月亮看作死去的当权者和长官们的天国的时候，我们就会很容易地把这些愚蠢的臆想拿来跟普鲁塞尔赫提到的古代理论相比较，这种

① Schirren: *Wander Sagender Neuseeländer*, 1856, 151; 泰勒:《新西兰》, 1870, 525 页。——原注

② Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, II, 781; 佩里里里(Petherick):《埃及》, 170 页。——原注

③ 卡利瓦人(Calivwa):南美的印第安人部落, 主要分布在委内瑞拉。——译注

④ 瓜依库鲁人(Guaycurus):南美的印第安人部落。——译注



理论认为地狱在天空里,天堂在月亮里^①,此外,还可以和中世纪把月亮作为地狱的观念相比较。这是由 M.F.塔伯以深入浅出的方式详尽阐述的思想:

我很了解你,噢,月亮,那岩洞的王国,
暗淡的卫星,巨人的骨灰,
上帝的天空遮蔽了暗淡的罪恶之所,
斯卡尔的罪恶的监牢,罪恶的灵魂,
在那里以惩罚为业,噢,思索崇高,
这崇高容纳了黑暗的现实,当幽灵
在广袤的世界寻觅时,你,看清了罪人,
格拉莱斯特,觉醒的地狱的眼睛!

就肤色而言,黝黑的蒙昧人与白人相比,在这种纯理论的学问上并不逊色。

第五种,恰似蒙昧人和野蛮人的世界观最低限度不否定极乐世界在地上而太阳所落往的监狱在地下那样,他们的世界观也不否定天堂的存在。在许多为我们阐明人类知识的真正门径和原始文化与现代文化之间的真正关系的事例中,对存在苍穹的信仰都是极有教益的。迄今为止,这种信仰还在儿童们的心中自然地产生,并且根据这种简单的北美印第安人^②和太平洋岛上居民^③的儿童宇宙观,人们描写自己的平坦的大陆是被坚固的苍穹所覆盖着的。在祖鲁人关于淡青色天空是个笼罩着大地的穹隆的观念中也流露着类似的思想,他们认为在穹隆的里面有太阳、月亮和星星,它的外面住着神仙。北方的黑人们也同样这么想,天空的穹隆像布一般地紧贴在它们上面。在芬兰的叙事诗中讲述着伊里玛利南用薄弱的铜创造了苍穹,

① Martius Carl: *Beiträge zur Ethnographie und Sprachkunde Amerikas, Zumal Brasiliens*, 1867, I, 233; 特纳:《波利尼西亚》,531页;Plutarchus: *De Facie in Orbe Lunae*;阿尔宙尔:《未来生活》。——原注

② 斯库雷拉夫特:《印第安人的思想》, I, 269, 311页;史密森:《弗吉尼亚》,见平克顿:《航海与旅行》, VIII, 54页;Waits: *Anthropologie der Naturvölker*, III, 223;斯查尔:《纽约的土著居民遗址》, 156页;卡特林:《北美的印第安人》, 1841, 第1卷, 180页。——原注

③ 马林诺尔:《汤加群岛》, II, 134页;特纳:《波利尼西亚》, 403页;泰勒:《墨西哥》, 1870, 101, 114, 256页。——原注



并在它里面镶上了月亮和星星。^①

新西兰人认为天是一个坚硬的穹隆,上面有孔或裂缝,放在它上边的雨缸里的水能够通过这些孔或缝流洒到地上。具有这种观念的新西兰人就能够完全理解希罗多德关于在北非的那个地方的提示,按照利比亚居民的传说,在那个地方,天是被钻透了的。对于新西兰人来说,古代希伯来人关于苍穹的观念也同样是容易明白的。希伯来人认为“天是一面铸成的镜子”,上面有小窗,雨水就通过这些小窗从上面放着的缸里流注到地上。按照律法博士先生的最新文献中的解释,这些小窗的形成,是由于从天上挖下了两颗星星。^②

在那些存在有关于苍穹的特定理论的民族中,关于肉体旅行和灵魂飞到天国的叙述具有不是象征的,而是十分严肃的性质。在原始社会里,把离去的灵魂的家宅安放在天上的意愿,较之把它安放在地上或地下的意愿,从表面看显然是小得多。但是,在蒙昧人那里,具有对天国的一些十分肯定的记述,其中的一些,我将在这里谈到。甚至某些澳大利亚人这样想,在死的时候,灵魂就耸入云天,它在那里吃、喝、狩猎和捕鱼,就像在地上一样。^③在北美,濶尼贝戈人把自己的极乐世界安置在天国,灵魂们沿着那条我们称之为天河的“死亡之路”到达那里。现代的易洛魁人在太阳神话的影响下说,灵魂还没有同人、树木及其他地上的事物升达奇异的天国原野之前,先向上飞到西方。^④

在南美,将从前的瓜拉约人^⑤部落的状况提高到某种水准的瓜劳诺人^⑥崇拜天国长老,保家神塔莫依。他们是他们的祖先,曾在某个时候生活在他们中间,教他们耕种土地,后来升入天国。他隐身在东方,但是答应帮助他那在地上的人民,并且在死后将他们转送入另一种生活。在那里,他们将找到

① 卡拉维:《阿马祖鲁人的宗教习俗》,1868—1870,393页;伯顿:《西非的臧言警语》,1865,454页;Castren: *Finnische Mythologie*, 1852, 295。——原注

② Herodotus: *Historia*, IV, 158。——原注

③ 艾尔:《澳大利亚》,II, 367页。——原注

④ 斯库克拉夫特:《印第安人部族》,IV, 240页;摩尔根:《易洛魁人的联盟》,1851, 176页;斯普罗特:《旅游生活特写》(温哥华岛, 1868), 209页。——原注

⑤ 瓜拉约人(Guaranyon):南美的印第安人部族。——译注

⑥ 瓜劳诺人(Guaranos):亦称瓦劳人(Warraws),南美印第安人的一支,属古人印第安类型,信万物有灵和萨满教。主要居住在委内瑞拉。主要从事农业和棕榈叶编织手工业。——译注



自己的亲属,找到许多供狩猎的地方,并且一般地将占有在世上所占有的东西。瓜拉约人根据这一点来装饰死人,焚烧他们的武器,并把他们面向其必将去往的东方埋葬。^①在美洲的那些处于比刚才叙述过的部落较高发展阶段的民族中,我们将了解到秘鲁的天国,那奇异的“上天”,还将了解到阿兹特克的战士暂时居住在天国多森林的原野,当地上是夜晚时,太阳在那里照耀。由此产生了一句墨西哥俗语:太阳夜落照死人。^②

在古代雅利安人的诗中有关于天堂的思想,这可以从《梨俱吠陀》的赞美诗中看出:

太阳在哪里,哪里就有永恒的光,
噢,苏摩!我处在那永恒不灭的世界里,
哪里是国王威沃斯基塔统治的地方,
哪里就有水,哪里就会使我长生不死,哪里就是天堂!
哪里的生活是自由的?
在天堂的第三重天堂,那里使我长生不死,那里的世界放射着光芒!
我要去的地方有明亮的太阳,
哪里有自由和欢乐,哪里就会使我长生不死!
哪里有幸福和欢乐,哪里就有愉快和幸福,
那里使我长生不死,在那里实现了我们的要求和欲望!

在对自然之诗的崇拜的鲜明而同时又含糊的境界里,或者在古代天文学那具有辽阔无边的辉煌的天国宫阙的宇宙图解中,或者在狂热的神秘的幻想里,或者在那些关于未来生活的较为平和的神学学说里,可以探溯婆罗门教徒、佛教徒、拜火教徒、最近的犹太教徒、伊斯兰教徒等等中关于有靈魂在天国的安息地的描述。

因为我不打算阐明宗教体系,而只想探求蒙昧人的宗教和文明民族的宗教之间所存在的那种关系,那么我所引用的事实足以阐明人类关于逝

① Orbigny, d': *L'homme Américain*, III, 319, 328; Martius Carl: *Beiträge zur Ethnographie und Sprachkunde Amerikas, Zumal Brasiliens*, 1867, I, 485. —原注

② Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 403; Brasseur: *Mexique*, t. I—IV, Paris 1857—1859, III, 496; 金斯伯罗:《墨西哥的古代习俗》, I—IX卷, 1831—1848, XX. —原注



去人的居住地的观点的一般面貌。尽管我们希望在这形形色色的局限中看到在宗教观念的复杂运动中继承或从一个民族转到另一个民族的概念,但是,对它们大略地一看就可以得出结论:它们无论如何也不能由任何一种为古代或原始人所信奉的宗教来产生。这些概念独立产生的痕迹鲜明地表现在规定为灵魂生活的地点的多样性中:在人间的地上,在某一遥远的国土上,在地下,在高于天国或在天国界外。确实,在各种不同的地区有这类相似的观念,但是很明显,这种相似在很大程度上应归功于同样的、按其实质来说是极为自然的思维之再现。这种独立性也像那种虚构的独立性一样是可能的,这种虚构由于将这些观念归结为经常重复于其中的太阳神话,于是就将冥国归于西方国土或夜间国土,进而将这一领域的人口归于日落之门。最遥远的地方的诗人——野蛮人大概能够注视着西方,以便在那里看完那种关于生和死的故事,并将它应用到人的身上。

但是,假如更近一些地仔细观察一下跟这些未来生活论有关的人的智力发展史之各种不同阶段,我们就会知道,关于逝去的灵魂的居住地在三个最主要的区域——地上、地下世界、天上——的概念。第一,关于灵魂在地上存在的学说乃是蒙昧文化的一种广泛而深刻的成分,但是,它在野蛮时期就已经产生出来,只是作为一种微弱的残余而存在于中世纪。第二,关于地下的阴间的学说不只是在蒙昧人的宗教中占有重要的地位,而且也牢牢地保留在发达的宗教里。但是,在这里,这种地下世界越来越丧失了死人住所的意义,而更多地被看作是涤罪所或地狱的悲惨区域。最后,关于处在看得见的苍穹下或在最高的大气球体中的天国的学说,在蒙昧人中有,虽然比起前两种学说来要较为少见,然而它在现代民族中的影响显然是相当大的。

最初,这些带有局限性的理论显然是从字面的意义上来理解的。现在,虽然在自然科学的影响下那种从前认为十分现实的哲学中的许多东西变成了幻想或隐喻,但是新的解释方法仍然发现了通往低级文化的困难途径。因此,甚至在现代的欧洲,原始粗糙的粗糙的宇宙哲学仍然在相当大的范围内流传。

现在回到对逝去的灵魂在它们的这些新住所中的状况的描述上,我们将首先观察那些未开化生活的定义,这些定义在人类的宗教中是盛行的。在关于这一事物的学说中,有许多共同的特点,这是因为固定下来的概念从一个地区传到另一个地区,但是同时也有许多相同之点,它们不可能用传



播来解释。另一方面,那些学说中也有许多不同点,这些不同点源自地方特色和地方条件;最后,也有这样的一些不同点,它们不可能以这种观点来解释。显然,这种相同和不同的最主要的原因正是在于这些学说的起源和其内在的意义。

就像在蒙昧人那里一样,在较为文明的社会里,对未来生活描绘的各种细节完全不是任意虚构的一堆异类的东西。自然,它们按类别围绕着基本思想分组安排,这些组彼此之间的吻合一致就指出了这些概念发展的进程。在那些人类借以描绘未来生活的形象之间,应当特别注意两种最主要的观念。其中之一是把未来的生活描写为当前生活的反映;在新的世界里,或者在幻想性美好世界里或虚幻迷蒙的世界里,人保持着世上的形状和从前的生存条件,生活在世上的朋友们中间,占有自己世上的财产并从事着通常世上的事业。另一种观念则认为未来生活是对当前生活的报酬,人在那里的命运是他世上生活的结果,更确切地说,是对世上生活的奖赏或惩罚。第一种可以称作(同伯顿船长一起)“继续存在论”,而与之对立的另一种可以称作“报应论”。分别或同时利用的这两种学说提供了所有问题的线索;把典型事例按照这两种范畴分组,我们就可系统地观察人关于其死后生活的观念。

蒙昧人对待精灵的国度就像对待那种活人的灵魂为了访问亡灵而时常前往的幻境一样,主要是属于继续存在的学说。克伦人的亡灵借助其斧头和镰刀的灵魂为自己建造房屋和割稻子。阿尔奈琴猎人的阴魂乘着滑雪板的精灵掠过雪的精灵而猎取海狸和麋鹿的灵魂。■在皮衣中的堪察加人乘坐着狗拉的雪橇。祖鲁人挤自己乳牛的奶并把■赶进克拉阿尔^①。南美■的土著死后也像生前一样是健康的或生病的,健全的或残废的,同时也过着生前的那种生活方式,也是生活在地上,甚至身旁也有妻子,但是,按照阿劳干人^②的意见,他们大都没有孩子,因为他们只是灵魂。^③精灵之国按其腹

① 克拉阿尔(Kraal):篱栏村、环形村庄,非洲东部和南部各民族居住点,房屋筑成一圈,中心放置牲畜。——译注

② 阿劳干人(Araucanians):自称马普切人。拉丁美洲印第安人的一支。主要分布在智利,少数在阿根廷,属蒙古人种印第安类型。信仰鬼神,盛行图腾崇拜和祖先崇拜。——译注

③ 克罗斯:《克伦人》(《美国东方学会会刊》),309、313页;Le Jeune,见Rink: *Esquimaïsche Eventyr of Yagn*, 16; Steller: *Reise von Kamtschatka nach Amerika*, 1793, 272; 卡拉维:《童话·附有英文的祖鲁人本族语的传说和历史》, 1868, I, 316; Klemm: *Cultur-Geschichte der Menschheit*, B-de I—X, 1843—1852, II, 310, 315; Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 139。——原注



胧缥缈的形象来说是梦幻之国,但是,对于这种梦幻来说,一切形式都获得了物质的现实性。之所以作为梦幻之国,也在于它那更为理智的强烈的理想化思想和清醒的生活情感。

青草、溪流和树丛,
大地的每一普通光景,
在我看起来
好像是天光的外衣,
一个壮丽、清新的梦。

一位印第安莫霍克人这样描写曾在梦中见过的美妙的极乐国土:他在梦中看到了它。奥吉布瓦人的一个阴魂走在通往西方的广阔而平坦的大路上,越过深深的急流,最后到达了飞禽走兽众多而又富于印第安人所需要的一切东西的国土,在一所宽敞的住宅里和自己的亲属团聚。^①在南方大陆上,玻利维亚的尤拉卡雷人到未来的生活中去,他们在那里将尽情地狩猎,而巴西的森林部落则在那里找到了茂密的森林和肥硕的飞禽走兽,并在自己亲属的社会中过上幸福的生活。^②格陵兰人希望他们的灵魂,那苍白的、虚弱的、没有形体的、活人难以遇到的形象,将在来世过上无穷的、较为幸福的生活。这种最好的生活最大的可能是在天国,灵魂沿着彩虹登上那里,他们在那里围绕着一个巨大的湖——满是肥美的鱼和鸟,以及张开的大帐篷。这个在天国上面的湖的水溢出的时候,地上就下雨了,假如它的岸决口了,地上就将洪水泛滥。但是,因为这些土著是从海的深处获取一切生活资料的,所以他们也同样推想海下或地下的托尔恩加尔苏卡国。峭壁上的深邃的山洞就是通往那里的人口。在那里永远是夏天,永远有灿烂的阳光而没有黑夜,那里有美味的水,鸟和鱼也非常多,不用费任何力气就能捉到海豹和北方鹿,或者甚至直接在大锅里煮。^③

在非洲西南比属刚果的金本达地区,灵魂们生活在“卡隆格”,生活在当

① A. Bastian: *Die psychologie als Naturwissenschaft*, 1860, 224; 烟库克拉夫特:《印第安人的部族》, II, 135 页。——原注

② D'Orbigny: *L'homme américain*, I, 364; Spiller: *Gott im Lichte der Naturwissenschaften*, 1873, I, 383; Loet, de: *Novus orbis*, XV, 2。——原注

③ Crunz: *Grönland*, 258。——原注



世上是黑夜时那里是白天的世界。那里饮食富足,妇女们侍候灵魂,以打猎和舞蹈作为娱乐;在那里,冥府的生活一般是照现实来装饰的。^①假如把未来生活的这些画面拿来跟那些表现了较为开化民族的渴望的生活画面作比较,尽管它们之间在细节上将会有不同之处,但是实质则是相同的,都是把地上的安乐理想化。

斯堪的纳维亚人的构想是用不多的几笔粗线条来描绘的:设想他在瓦尔加尔是富有生命力的,他和无数的其他战士每天早晨排成战斗行列,从那里出发到奥丁的原野上;当命运还没有确定牺牲者的时候,他们就互相厮杀,像在世上的战斗一样。当午饭时间到来的时候,战胜者和战败者都骑马回到家中,吃野猪,喝蜜和啤酒。^②要想了解伊斯兰教徒的观点,读两章《可兰经》就够了,其中描绘着正统派教徒们在极乐园中的幸福生活。在这里,他们躺在由黄金和宝石制成的包厢里,南方的孩子们经常给他们送来一杯杯不醉人的饮料;他们生活在荷花和果实垂地的香蕉树之间,吃着心爱的水果和用最稀有的鸟制成的佳肴,生着像贝壳里的珍珠般的美妙的黑眼睛的极乐女神们环绕着他们。在那里没有无聊的、轻佻的谈话,而只是听到这样的词:“和平,和平。”

害怕上帝审判的人将得到两个花园。

你要拒绝上帝的哪种恩赐?

以园林装饰的花园。

你要拒绝上帝的哪种恩赐?

其中的每一个里面都将涌出两道清泉。

你要拒绝上帝的哪种恩赐?

其中的每一个里面将生长出两种果实。

你要拒绝上帝的哪种恩赐?

他们将躺在绣着金银丝的地毯;

两个花园里的果实离得很近,采摘很容易。

你要拒绝上帝的哪种恩赐?

那里会有一些看上去很羞怯、没有被男人或神灵亵渎的少女。

① Magyar: Reisen in Süd-Africa, 336.——原注

② 《埃达》(Edda): Gylfaginning.——原注



你要拒绝上帝的哪种恩赐？
 她们像橘红色的珊瑚和宝石。
 你要拒绝上帝的哪种恩赐？
 如果不好，那么什么是好的摧残？
 你要拒绝上帝的哪种恩赐？

把祭司阶级以自己的方式所描写的极乐世界拿来跟这些把极乐世界作为世上生活理想化的描写加以比较，是很有趣味的。我们仿佛在面前看见了犹太的律法博士先生，他们在陈述自己关于在天国的最高学府的观点，在那里，拉比^①西门·本·约凯^②和伟大的拉比以列则^③在教法律和犹太教的法典，在这里他们就像在世上教一样；法律学者和教师们在开着多年的、困难的辩论会，会上辩论着他们在世时就感兴趣的那些暧昧不明的问题和模糊不清的答案。^④在佛教的天国中，很有教益地反映着创造了这天国的出家人的概念。正像为了这些概念的建立一样，比起神秘的精神愉快来，肉体的快乐好像是无味而且受轻视的，那些精神的愉快由于不断增长而强使理智消失并升到无我状态中去，直至给予无数年纯粹神的幸福的诸天之上；那些概念也安置了一系列其他的天，在这些天中肉体的快乐和忧伤首先消失而代之以精神的愉快。后来在较高的阶段上，甚至任何肉体的形式都消灭了，最后，在“既没有悟性，也没有非悟性”的最后一个天的界限之外，应当是涅槃，在那里升到了无我状态的天堂。^⑤

但是，关于灵魂继续存在的学说也具有较为阴暗的另一面。那些关于死人的居留地的观念就属于这一面。那些死人把这些地区与其说是描写作梦幻之国，不如说是描写成幽灵之国。阴魂的世界，特别是假如它是处在地下的大地区，则对于“阳间”的居民即俄罗斯人所说的活人世界来说，它永

① 拉比(希伯来文 rabbi)：犹太教负责执行教规、律法并主持宗教仪式者的称谓，意为“老师”。古代犹太教中渊博精通经典律法的智者，后曾作为2至6世纪口传律法《塔木德》的编集者的称呼。——译注

② 西门·本·约凯(Simeon ben Yochai, 11世纪)：古犹太最著名的犹太教律法家、犹太教传经学者之一。著有神秘主义著作。——译注

③ 以列则(Eliezer)：古犹太教的著名律法学家、经学家。——译注

④ Eisenmenger: *Entdecktes Judentum*, I, 7. ——原注

⑤ 哈迪：《佛童手册》，5、24页；Kappen: *Die Religion des Buddha*, B-de I—II, 1857—1859, I, 235. ——原注

远是黑暗的、悲惨的地方。按照各种描述中的一种来说,休伦人中有这样一种迷信:冥府有打猎和捕鱼,有上等的罐、衣服和项饰,它和世上相类似,但是灵魂们在那里日夜呻吟和哭泣。^①米克特兰也同样,阴魂的地府等待着所有高贵的和卑贱的墨西哥人,他们在自然死亡之后下去那里;他们在那里虽然恭顺,但未必愉快。在安葬的时候,不许环绕在死人周围的人们过分痛哭他,而是开导死人,说他现在已经结束了像晒了一下太阳取暖般迅速而短暂的今世的辛劳;他不要担心自己的亲人,也不要希望回到他们身边,因为他现在已经永远地离去了,并且更进一步地安慰他:他们也将要结束劳苦的生活,并将到他已经去的地方去。^②

在那些仍然一般相信阴间的未来生活的巴苏陀人中间,有一些人想像这种地府永远是绿色的盆地,上面有各种各样无角的牲畜群,它们归死人所有。而另一些人,同时也是大多数人认为,阴魂们默默地游荡着,既不感到快乐,也不感到悲伤。这里也没有关于道德报应的话。^③根据伯顿船长的描写来判断,阴间对于西非的居民来说不像是充满喜悦的天堂。达荷美人断言,世界只是人的暂时住所,他的真正的故乡在来世,但是谁也不能随心所欲地去到那里。他们不认为在来世有奖赏和惩罚:国王在那里仍然是国王,而奴隶仍然终身是奴隶。库托绵,或冥国——达荷美人的另外的,但不是最好的世界,是幽灵灵魂之国;这些幽灵灵魂像 19 世纪欧洲的精灵一样,除了外来的商人们借助巫师召请他们到活人中来以外,他们过着十分安乐的生活。

达荷美人的邻族约鲁巴人凄惨地看待未来的生活。这一点就表现在他们的俗语里:“今世的家比在精灵世界里的家好。”^④芬兰人害怕凶恶而有害的死人的精灵,他们这样设想:精灵同尸体始终是在坟墓里,或者——卡斯特林认为是最新观点——把他们安置在地下的图涅拉里。图涅拉与地上世界相像。在它里面也有太阳照耀,不缺乏土地、水、森林和原野、耕田和牧

① Brobeuf, 见 *Relations des Jesuites de la Nouvelle France*, 105. ——原注

② Sahagun: *Historia de Nueva Espana* (采用金斯伯罗的《墨西哥的习俗》中的材料), III, 金斯伯罗:《墨西哥的古代习俗》, 译: Brasseur: *Mexique*, 1. I—IV, Paris 1857—1859, III, 571. ——原注

③ Casalis: *Les Bassoutos ou 23 années de séjour et d'observations au sud de L'Afrique*, 1859, 247, 254. ——原注

④ 伯顿:《达荷美》, I—II 卷, 1864, II, 156 页;伯顿:《西非的箴言警句》, 1865, 280、449 页。——原注



场,在那里有熊、狼、蛇和梭鱼聚居,但是,一切物象都是丑恶而可怕的:森林是阴黑的,猛兽群集,水是黑色的,在田野上长出了蛇牙的尖以代替庄稼;并且,为了使死人们不能从那里逃脱,有阴沉而残忍的图奥尼看守他们,他的妻子和儿子长着钩形的手指和铁爪。^①

古典世界在描绘黑暗的地府时阴暗的色彩未必更少一些,在地府里,死人的阴魂应当跟许多先他们而逝去的阴魂团聚。残暴的罗马的奥尔库斯擒捉苍白的灵魂,不论是善的还是恶的,都不饶恕。希腊人的冥土是阴惨惨的,死人的住所是黑色的,在那里,阴魂保留着自己世上的特征和临死时的创伤,他们这样地生活着,像一群无声溜走、细声微语的人;他们只是现实生活的幻影。正像一个在他那幻想的原野上的原始猎人一样,伟大的俄里翁(Orion)依然武装着铜指,继续在布满百合的草原上猎捕迅跑的野兽,而这些野兽他曾经在幽静的山上杀死过。像当代粗野的非洲人那样,捷足的阿喀琉斯看不起那种苍白的、空虚的幽灵生活,他愿意在世上很快地成为一个普通的必死的人,也不愿做所有死人的统治者。

真的,公牛和美丽的羊儿要拿去当战利品,

还要买三足香炉和美丽的黄色住宅,

然而一旦灵魂从锯齿般的栅栏离去,

它会被强盗和卖主收回,而灵魂永远不会回来。^②

谢厘尔(Shool)——古代犹太人的死人的住所,它在哪里并且是什么? 谢厘尔跟巴比伦——亚述人的宗教的伊尔卡拉,跟阴惨的地下庇护所有密切联系,而那个庇护所是由人不能从那里复还的七个圆场构成的。只有女神伊什塔尔通过七个门才从自己为了拯救所有活人免于灭亡而遭受的苦难中回到了世上。在宗教的历史中,较之下列这些原文更有教益的篇章是不多的,在这些原文中,《旧约圣经》的先知者们揭示出他们的信仰和巴比伦宗教之间在他们祖先的时代所存在过的联系。这种联系也表现在关于阴惨的精灵的牢狱——谢厘尔的观念中;无论是古希腊人还是犹太人都同样应当

^① Castrén: *Finnische Mythologie*, 1852, 126;《卡勒瓦拉》,卡里利阿芬兰古代民歌 XV, XVI 和以下部分;Meinero: *Geschichte der Religionen*, 1806, II, 780。——原注

^② 荷马, II. ix. 405;《荷马集》xi. 218, 475;Virg. Aen. vi. 243, &c., &c.。——原注



通过谢屋尔的门。正如其名称所暗指的那样,谢屋尔是一个洞穴的幽深处,它不仅是墓穴和坟的表面,还是下界的一个可怕的深渊:“像天堂那样高,你能做什么?比谢屋尔还要深,你能知道什么?”“虽然他们钻进了谢屋尔,我的手会就此抓住他们,虽然他们登上了天堂,我会就此把他们带下来。”犹太教徒和异教徒走到很远的下面去了;“什么人活着而不能遇见死亡?他将从谢屋尔的手中解救自己的灵魂吧?”阿舒儿和她的伙伴,伊拉姆和她的一群人,非凡的力量降临到异教徒身上,他们躺在那儿。巴比伦国王一定要走下去了:

为了在你到来时遇见你,谢屋尔从下面被移动:
他为你唤醒了死的力量,所有地上的伟大首领;
他从他们的宝座那儿升起,所有国家的国王,
他们都召唤你,将对你讲,
你也会变得像我们一样虚弱,是吗?你也会变得和我们一样吗?

对于希腊的赛普塔根特(Septuagint)来说,谢屋尔就是阴间(Hades),因此,科普特人的翻译家们有其长期继承的埃及文名字阿民特(Amenti),但是拉丁文圣经(Lulgate)则译它为“*Infernus*”——“地狱”。高特·乌尔菲拉(Gothic Ulfilas)以“*Halja*”翻译《新约圣经》中的阴间(Hades),用的是它的古老的日耳曼语意义,即地下死人的朦胧幽暗的房子;这个词与“*Hell*”(阴间)一词相同。假如它的最早的意义被牢记在心,就可用英语和新约的说法来实事求是地翻译“*Sheol*”和“*Hades*”,但是这个词已经词义变形,在愚昧人中常常被用作“*Gehenna*”的意义,即受痛苦的地方。早期希伯来的历史学家和预言家既不提供永恒快乐的希望,也不提供永远痛苦的恐惧,而是指导人们当前生活的目的,确定并稍微指导一下关于未来情况的学说,但是,他们也偶尔提到了翻译家们把“*Sheol*”(谢屋尔)看作是“*Hades*”(哈得斯,阴间)的正当理由。谢屋尔是一种特殊的地区,那里是死人到他们死去的祖先那里去的地方:“伊萨阿克(Isaac)放出了灵魂,于是死去,到自己的人民中去了……他的儿子伊麦(Esau)和杰克布(Jacob)埋葬了他。”阿伯拉罕虽然甚至没有埋葬在他的祖先的土地上,但是也“到自己的人民中去了”。杰克布没有想到把他的尸体同约瑟夫(Joseph)的尸体处在一起,在荒野里让野兽们撕扯,当时他说:“我将到我那在谢屋尔悲伤的儿子那里去。”

居留在谢屋尔的死人的阴魂们不喜欢他们的宁静被死人的召唤者扰



乱：“萨姆依尔对萨乌尔说：你为什么召唤我扰乱我的宁静？”这种宁静和世上的生活比较起来毕竟不无苦痛：“对你有机会遇到的一切工作，都尽力做吧，因为你将要去谢屋尔，既没有工作，也没有技术，既没有知识，也没有智慧。”^①在较近的时期里，犹太人关于这一事物的信仰发生了根本变革，从前的关于生命之幽灵的继续的学说让位给关于复活和报应的学说，但关于阴魂在地下生活的类似观念并没有消失。古代的观念甚至渗透到了天主教的传奇里，表现在关于基督下到地狱去以便从那里领出族长们的描写中。^②

作为报应的未来生活论包含着对于跟世上生活中的功绩相符合的在冥界各不同领域中未来幸福之不同程度的信仰。正如我们已经看到的，这种报应论远非全人类所有；许多民族一方面承认精灵有肉体的体验，但却完全不认为这种精灵的命运依赖于人在生活中的行为。因此，关于报应的学说未必能够成为关于未来生活的原始学说的一个成分。相反，假如我们同意在低级文化阶段上的原始人首先意识到灵魂有肉体的感受，而且后来甚至某些——但是绝非所有——民族在承认了对世上生活行为的报应的必要性之后就大大地前进了一步，那么我们就将得出那种据我所知没有脱离事实的推测。^③

但是，在高级的蒙昧人中，人的世上生活跟死后的幸福或痛苦之间的联系已经常常是某种宗教学说，而这种概念也不断地通过野蛮人的宗教融合进基督教。但是，世界各种不同宗教中的奖赏和惩罚的原因各不相同，甚至在同一种宗教信仰范围内也不尽相同。结果显出较原因确定，目的较手段确定。期待在冥界得到非人世的幸福的人们，希望通过那样一些不同的途径到达这种幸福的地方，甚至引导一个走向永远幸福的路，看来却像是导入地獄最底层的另一条路。现在，当我们回到在蒙昧人和野蛮人中决定未来生活里幸福或痛苦的品格的时候，我们就能带有某种确定性地指出一般优势：勇敢精神、社会地位和虔诚信仰。但是，在一般的意义上，在低级文化阶段的宗教中（信仰受到较发达的宗教影响的情况除外），人死后的命运显然

① 《创世记》XXXV, 29; XXV, 8; XXXVII, 35; 《约伯记》，XI, 8; 《阿摩司书》，IX, 2; 《诗篇》，L XXXIX, 48; 《以西结书》，XXXI, XXXIII; 《以赛亚书》，XIV, 9; XXXVIII, 10—18; 《撒母耳记上》，III—V, XXV, 15; 《传道书》，IX, 10。——原注

② 族长们：《旧约圣经》传说的族长，指雅各的儿子，他共有十二个儿子，每个儿子都成了犹太人十二支中的一族的祖先。——译注

③ 斯坦利：《穿过黑暗的非洲大陆》，1878，135页。——原注

不决定于他在生活中的道德行为而应受的奖赏或惩罚。

灵魂的不同等级的未来地位之间的差别,最好是属于远古的关于人世生存的继续的学说和最新的报应学说之间的中间理论。关于未来生活和现在生活相似的观念显然使人想到,所有在这里的确发生的故事,在那里也将发生。因此,带有其全部对照的地上情况迅速转移为被修改了的冥界。这也就是为什么死亡后的死人的情况与其说是对他的酬奖或报应,不如说是他的生活情况的结果的原因。作为低级和高级文化产品的两种学说的比较,说明澄清它们在历史上的顺序的尝试在一定的程度上是正确的,同时证实了这样的观点,即关于死后生存的学说借助这种中间阶段发展成为关于未来的奖赏和惩罚的学说。这是一种过渡,这种过渡按其对于人的生活的重要性来说,在宗教的历史中都未必能有它相比的。

世上的社会地位对于蒙昧人的未来生活所具有的那种意义,极为鲜明地强调了这种过渡。从一种生活直接过渡为另外一种生活,首领仍为首领,奴隶仍然是奴隶,这种自然的学说是极为流行的。但是在某些情况下,世上的等级差别在过渡为另一种生活时达到了极点。古代印度人的空中天国,有芬芳而永远新鲜的花,不可胜数的青年和最为美丽的少女,豪华的节日和娱乐场;它仅仅是为特权阶级和那些只为祭司们牺牲的领袖们却绝不为民而存在。这种概念在汤加群岛上发展到顶点:在那里,贵族们的灵魂带着世上的圣职和地位转移到极乐岛博洛图上去,然而平民的灵魂,只要他们还存在,就同他们所寓居的平民身体一同死亡。^①在万考沃(Vancouver)的岛上,阿茨(Ahts)想像天国阔提特(Quawteht)的平静无风、阳光充足、物产丰富的地方是地位很高的领袖们的休息之地,他们住在一所大房子里,像上帝的客人彼此残杀不已。但是在其他方面,所有低等的岛屿只深入地下到柴依-赫尔(Chay-her)地带,那里房屋简陋,没有鲑鱼和小廬,毛毯又小又薄,当死人被埋葬时,朋友们常常为他们陪葬毛毯,送他们同那离去的灵魂到下面的世界中去。^②从一般人到路易斯安那州的纳切斯人都期望在死后的生活中获有高贵的地位。在那里,自命为太阳后裔的王室家族必须通过某种途径回归太阳;例如,在强大的印加帝国也一样,在那里,每个自命为太阳后裔

① 埃利森:《波利尼西亚人考察记》,1829, I, 245, 397 页;霍纳:《波利尼西亚》, 237 页;马林德尔:《汤加群岛》, II, 105 页。——原注

② 斯普罗特:《蒙昧人的生活》, 209 页。——原注



的印加国王当感到自己要死的时候,就向他的聚集起来的臣仆们宣布,他被召唤到天国去同他的太阳父亲一起休息。在较为复杂的宗教里,关于继续生存的学说极为完备地实现了向报应学说的过渡。关于以信仰来支持自己对未来幸福之展望的最上层社会的太太的笑话,如“在拒绝像我这样身份地位的人求婚之前,她们考虑再三”,对于当代听众来说好僵是笑话。但是,像许多别的当代笑话一样,这只是古语,这种古语在较为遥远的文化阶段上不包含任何可笑的因素。

按照克兰茨的话说,只有那些曾经是世上的勤劳者的格陵兰人才能进入托尔恩加尔苏克——伟大精灵的幸福国,他们之中的另外的美德则不被承认——那些美德即是完成了的伟大的功绩,包括捕捉了许多鲸和海豹,付出了许多劳动,死在海上或死于难产。^①沙尔瓦谈到南印第安人时说,按照他们的观念,只有那种在世时是优秀的猎手和战士的人,才享有死后在永远常绿的原野上狩猎的权利。弗吉尼亚的印第安人认为善人死后将安息,而恶人死后将受苦。列斯卡尔勃^②在谈到他们的信仰时指出,他们认为自己的敌人是恶人,而他们自己是善人,因此,按照他们的意见来说,他们死后将过富裕的生活,特别是他们之中的那些为祖国而战斗和杀死敌人的人。^③

让·德·列利^④说,按照未开化的巴西部落图皮人的信仰,有德行的人,也就是向敌人报仇雪恨并吃掉许多敌人的人,他们的灵魂将迁居到大山后面,并同父辈的灵魂一起在豪华的庭园里跳舞;然而不努力保卫家园的那些怯懦不堪、微不足道的人的灵魂,则去到恶魔艾因尼扬那里永远受难。加勒比人的信仰更加典型,大槲也是更加原始的:勇敢的人死后去往幸福岛,那里野生着最好的果子,他们将在节日里和舞蹈中度过时光,他们的敌人阿拉瓦克人做他们的奴隶;而害怕战争的胆小鬼死后则变成阿拉瓦克人的奴隶并定居在他们山后那广阔而荒瘠的草原上。^⑤

关于倒在战斗中的战士们的命运,存在着两种彼此奇异地对立的观念。

① Cruus: *Grönland*, 259. ——原注

② 列斯卡尔勃(Lescarbot, 17世纪):法国学者,著有《新法国史》。——译注

③ Charlevoix: *Nouvelle France*, vol. VI. 77; Lescarbot: *Histoire de la Nouvelle France*, Paris, 1619, 679. ——原注

④ 让·德·列利(Jean de Lery, 16世纪):法国旅行家,在南美游历的首批欧洲人之一,著有《巴西旅行史》(1578)。——译注

⑤ Rochefort: *Îles Antilles*, 430. ——原注



我们以前曾经提到过这样一种根深蒂固的信仰,即在生前受伤的或残废的人的灵魂,将把他的残废转移到那个世界中去。大概马来半岛上的明蒂拉人部落遵奉这类观念,即在横死的情况下,灵魂和尸体一起破相。明蒂拉人既不相信未来生活的奖赏,也不相信它的惩罚,但是幸福的天国——“果实岛”除外;凶死的人的灵魂则被迁居在“赤地国”,一个荒凉贫瘠的地方,他们必须从那里到幸福岛去寻找食物。^①北美的休伦人设想,在战争中被杀的人的灵魂被某些东西挟持着,无论是他们还是自杀者的灵魂,都不许到自己部落的精灵村里去。在这里可以引用加利福尼亚一些印第安人的信仰——虽然比较起来这是一种简单的真正本土的教旨,不如借自基督教的观念复杂,并且这种观念经常有损于那些用作民族学目的的证据——他们拥有尼帕拉亚(Niparaya)这个“伟大的精灵”(Great Spirit),它憎恨战争,在它的天堂福地里没有战士,但是,它的敌手沃克(Wac)闭口不谈在一个大洞中造反的事,尽管已经给它带来了战斗的杀机。^②

另一方面,对于蒙昧人的意识来说,像勇敢是美德、战斗和流血厮杀是英雄的崇高目的这样一些思想非常明确,因而十分自然,这些思想就在意识中产生了对灵魂幸福的希望,假如肉体曾在战斗中被杀的话。这样的希望在北美一点也不奇怪,例如,对于那种把伟大的精灵想像为在月光下沿着自己的岛屿的湖上的游荡者部落来说,阵亡的战士怎能去到它那里分享狩猎的欢乐呢?^③尼加拉瓜人断言,死在家中的人去进地狱,而在战争中阵亡的人将去东方,在那里有太阳升起,为神服务。这多多少少地相当于在与他们相近的阿兹特克人未来生活命运中来自三方面的区别。关于米克特兰——所有死人共同的冥国——和特拉洛姆——只有通过僵死的方式才能到达的人间乐园,我们已经谈到过了。但是在战斗中阵亡的战士的灵魂,用作祭祀牺牲的俘虏的灵魂以及最后死于难产的妇女的灵魂都跑到了天上的原野里。英雄们在这里通过被人间战斗中的箭射穿的狭谷中的小孔观看着,等待着日出,并用呼喊声和掌声来迎接它;中午,母亲们在音乐和舞蹈中

① 《西印度群岛记事》,卷1,325页。——原注

② Brebeuf, in *Rel. des Ind.* 1636, p. 104; 又见 Meiners, vol. II, p. 769; J. G. Müller, 89, 139.

——原注

③ Chateaubriand: *Voy. en Amérique*. ——原注



迎接太阳并伴随它走上通往西方的道路。^①

对于古代斯堪的纳维亚人来说,由于疾病或年老而“枯死”,死亡,这就意味着到阴暗、寂寞的格拉——死亡女神的寺院里去。假如他拒绝死在战场,则死神就随他来到宁静的卧床,要是他被枪矛撞伤,得到奥丁的烙印,就会带着血迹斑斑的灵魂进入辉煌的瓦尔加拉宫^②。一位最新的作家说,天国遭受了暴力——强力者总是能在战斗中占领它。^③我们能够转到神圣战争的战场上更进一步地按迹探求这种思想。在那里,战士们用珍贵的鲜血为自己购得了一顶永垂不朽的殉道者之冠;在那里,中世纪的骑士和伊斯兰教的战士在彼此的斗争中振奋了起来,并且在临危垂死的挣扎中,以对天国的期待作为精神支柱,期待天国将为不信者的歼灭者而敞开。

关于灵魂未来的幸福或痛苦的这些概念在原始社会中极为流行。在我们看来,这些概念除了某些无足轻重的例外,都不是借来的或加以歪曲的较为文明民族的信仰。很明显,它们来自同一种智力结构;我们在这种结构中发现了它们,然而在这种场合下,我们既不当否定,也不应当夸大它们对于原始社会伦理的意义。波尼人的部落领袖说:“优秀的人永远是优秀的战士和猎手。”引用这一格言的作者指出,假如狼能够用语言表达自己的思想,想必也会说这样的话。^④但是,假如经验迫使蒙昧人停留在像勇敢、机敏和勤劳这样一些众所周知的品格上,并承认它们是美德,那么许多道德学家就应当同意,这类概念不只是合乎道德,而且是以道德为基础的。但是,假如蒙昧社会更进一步认为这些美德不论在这个世界还是在另一个世界都应当受到褒奖,那么他们关于为它们的好人和坏人预先准备未来的幸福和痛苦的理论,同样应当属于道德范畴,诚然,这种道德范畴的发展阶段还非常之低。

但是许多作家或他们中的大多在谈到道德时只赋予它以狭隘的定义。这一点在评价某些,乃至甚为可耻的民族学家的时候也必须注意。这些民族学家或多或少地否定了关于未来报应的学说中的道德基础;而在蒙昧人的宗教信仰中,道德基础就是未来报应。艾尔里斯在描述社会群岛的

① Oviedo: *Histoire du Nicaragua in Ternaux-Compan, Part 14, 22*; Torquemada: *Monarquia Indiana*, XIII, 48 章; Sahagun: *Historia de Nueva Espana* (采用金斯伯罗《墨西哥的习俗》中的材料), III。

——原注

② 瓦尔加拉宫 (Valhalla): 冰岛神话中供阵亡将士游憩的一座豪华宫殿。——译注

③ 阿尔杰尔:《未来生活》, 93 页。——原注

④ 布林顿:《新大陆的神话》, 1868, 300 页。——原注

蒙昧人时,最低限度上提供了它们的概念的确切定义。但当他试图了解他们在未来世界的生活中是否结合成世上人的状态,是否具有世上人的性格和行为时,他错过了机会听到任何肯定的答案,而实际上他们希望善良的、大方的与和蔼的跟残暴的、吝啬的和爱争吵的人的命运在其国有些差别。^①这种看法,我认为可以适用于最广大范围内的蒙昧人的宗教。勃林同博士在研究美洲土著的宗教时以某些另外的方式划定了界线。他说,我在任何地方也没有发现某种关于希望在未来世界的生活中惩罚道德败坏的学说。在受苦的地狱和幸福的天国之间看不到任何的区别。在腐烂的情况下,对于撒谎者、胆小鬼和吝啬鬼也只是希望否定方式的惩罚,也就是剥夺些什么。^②约翰·缪勒^③在其《美洲的宗教》这部著作中明确地否定了蒙昧人在未来世界生活的对照中有任何“道德的意义”,而且看到了那种他极其恰当地称之为“光明的”和“阴暗的”方面的东西,看到的不是对善或恶的奖赏或惩罚,而是把通常的生活条件迁移到新的生活中去。^④

进入幸福的地方有赖于举行宗教仪式和献纳供品的这种概念,低级的蒙昧人几乎是没有的。但是,需要注意某些证明这些说法在高级蒙昧状态或低级野蛮状态的水平上已经出理的事实。例如,在社会群岛上,尽管那里人的灵魂生活在黑夜的领域或是生活在光明的领域并不依赖于灵魂的所有者的道德品质,却存在这样的信仰,即在仪式或奉献供品过程中不经心就会引起神明的不悦。^⑤在佛罗里达,阿查拉克人^⑥的太阳崇拜者们的信仰是以下列的方式来描绘的:那些度过了公正生活的人们,忠实地为太阳服务,为了尊敬它而送给穷人礼物,这些人在死后将是幸福的,并将化为星星;恶人将在山的深渊中间受过鄙视而痛苦的生活,而且在那深渊里潜伏着凶猛的野兽。^⑦

据包斯曼曼,几内亚的黑人的灵魂来到死河边时,向神法官辩明自己的

① 埃利斯:《马达加斯加史》, I, 397 页;威廉斯:《斐济》, I, 243 页。——原注

② 威廉斯:《斐济》, 242 页。——原注

③ 约翰·缪勒(J. Müller, 19 世纪):德意志学者,美洲土著居民宗教研究家,著有《美洲原始宗教史》(1855)。——译注

④ Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 87, 224; Meiners: *Geschichte der Religionen*, 1806, II, 768; Wuttke: *Geschichte des Heidenthums*, 1852, I, 115。——原注

⑤ 埃利斯:《波利尼西亚考察记》, 1829; Moerenhout: *Voyage aux Grand Océan*。——原注

⑥ 阿查拉克人(Achalaka):美国佛罗里达州的印第安人部落。——译注

⑦ Rochefort: *Is Antilles*, 378。——原注



生活。假如它们虔诚地崇敬那些献给神的供物,拒绝了被禁用的食品,而用了自己的午餐,它们就被直接渡往天国。假如它们违反了这些规定,就被抛进河里,一去不返地沉没在那里面。^①这类观念在如此低度发展的诸民族中间不常遇到,也未必能够具有原始宗教的意义。只有在较文明民族所创立的宗教体系中,在现代的婆罗门教和佛教中以及在基督教的被歪曲了的形式中,专门运用关于僧侣感兴趣的报应学说和外部的仪式才成为传教士著作的共同点。

恐怕很难有把握地谈像对未来报应的信仰史这样如此困难而充满疑问的论题。在这种情况下,特别需要对证据作细致的批判。例如,我们不得不同在原始社会中间搜罗的许多这样的材料打交道,这些材料毫无疑问地确定了死后对人的奖赏或惩罚是按照他们在世时的善或恶。在这里,假如有可能,首先需要查明这个问题,即报应学说是否可能是从某一种较文明的邻近宗教中传来的;像这种情况,根据细节来判断,在许多场合下是存在的。直接借用别人涉及这个对象的信条的例子,显然一般不少。当婆罗洲的达雅克人说死人变成精灵并生活在丛林里或者降临在埋葬或焚烧其尸体的地方时,或者当他们看某一边远的山麓像指死去朋友的灵魂的住所的时候,恐怕很难怀疑这些蒙昧人的典型概念是独立起源的。但是这些达雅克人部落之一在焚烧死人时说:“当好人的殡葬火堆的烟向上升起的时候,则他的灵魂同烟一起升天;恶人火堆的烟向下落,则灵魂同烟降落到地上,又从地上进入冥国。”^②这种观念对于当时达雅克人的文化水平来说是十分异常的,这不是在达雅克人跟印度学说的接触中渗透进来的吗?

其次,在奥里萨,孔德人的灵魂应当飞过黑色的无底的河而竖立在平滑而突出的峭壁上,在那里坐着死人的法官金加-宾努,笔录着人们每天的生活情况和行为,并把有德行的灵魂派往天国,它们在那里将受到评判而变成幸福的精灵;而罪孽深重的人则被推下崖岸,以便使他们在世上的新的诞生中能够赎回自己的罪过。^③在这里,令人注目的关于突出的峭壁的神话无疑源自蒙昧人,但是,关于法官、道德报应和灵魂迁居的概念,则可能是从平原的居民,从印度人那里传来的。其实,毫无疑问,这是从记录有这种思想的

① Boesman: *Guineese Kust*, 见平克顿,《航海与旅行》,X, 401 页。——原注

② 约翰:《远东的林中生活》,I, 181 页;芒迪:《布鲁克日记中国故事》,I, 332 页。——原注

③ 麦克弗森:《印度》,92 页;Moerenhout: *Voyage aux Grand Océan* ——原注



书本中来的。毫无疑问,麦松是完全正确的,他把克伦人关于死人的精灵完全像世上那样生活的冥界的观念作为土著的原创,并且把关于那个塔-玛——死人的法官的观念归于印度人的影响;这个死人法官按照他们的生活决定他们的命运,把有德行的送往天堂,不信神者送往地狱,而让那些既没行善也未作恶的人到冥国去生活。^①道德惩罚论原来可以在关于来世生活的更加原始的教旨上叠生,并值得注意地进入到图兰人宗教的视野之内。在拉普人中,杰布姆-阿依莫(Jahme-Aimo)这地下的“死人之家”,其神秘意义在《亡灵书》的描写中和难解的定则中对于我们来说将永远是隐秘的,但是,最低限度,在埃及人对未来世界生活的观点在宗教史上所占的地位问题中,有两个重要之点民族学家自认为是满意的。一方面,灵魂把尸体留下并回到尸体那里去;死人的形体安置在棺材里;给它带来饮食;重新开始类似世上的生活,有可住人的房子,有可耕种的田野;所有这些观念就把埃及人的宗教跟较为粗野的人的宗教联系起来了。另一方面,一种借以评价死人的道德和仪式的合成规范使这些原始的甚至蒙昧的概念适合于较高的社会发展,这一点可以从著名的“否定性的忏悔”中看到;死人应当在俄西里斯和阿门奇的42个法官的面前重复这种忏悔:“哦,真主!让我认识你……请您拭去我的罪恶。我没有存心对人作过恶……我在真理的法庭前没有说谎。我没有做过任何恶事……我没有强迫过农民完成每天规定的工作……我没有向奴隶的主人诋毁过奴隶……我没杀死过……我没有欺骗过……我在我的国内没搞过一点手段。我没有毁损过神像。我没有从死人的棺材罩上撕过布片。我没有过通奸。我没有从婴儿口中夺过牛奶……我没有在牧场上猎捕过野兽……我没有掏过圣鸟的巢……我是纯洁的!我是纯洁的!我是纯洁的!”^②

《吠陀经》的圣歌讲述着正直的人在有神的天堂中无穷幸福,也谈到那些撒谎者、不法者和不给神奉献祭品的人将被抛进深渊。^③先前彼此竞争的生活继续论和报应论在古希腊和罗马富有利益地结合了起来。冥国是较为古老的信仰的活动地点。无形体的气状精灵的这一阴暗地区是“中等生活”里的无差别人群的住所。与弥诺斯(Minoe)和刺达曼提斯(Rhadamanthys)这

① 梅森:《克伦人》,见《孟加拉亚细亚学会会刊》,195页;De Brosses: *Histoire des navigations aux terres australes*, 1756, II, 482。——原注

② 威尔金森:《古代埃及》, V。——原注

③ 缪尔:《梵语经文》, 1—5卷, 18章。——原注

些法庭同时,公正的人和善良的人无上幸福的极乐世界,罪深之人的呻吟声的如火的塔耳塔洛斯(Tartarus),乃是关于道德报应的最晚出的学说。

关于涤罪所的苦难的概念,显然恐难进入原始民族头脑中去,但却在亚洲伟大的雅利安人的宗教中获得了巨大的力量和传播。在婆罗门教和佛教中,以必要的结果——幸福和痛苦来结束它们的善事和恶事,提出了生活哲学的本源。同时反正一样,将来的生活是重新降生为动物、人或为恶魔,或者是升入以黄金和宝石筑成的富丽堂皇的天庭,或者是进入苦难的地狱,在那里,东方人的想像力把一切它所想到到的各种痛苦都集中了起来:滚沸的油锅和烧燃的油锅,黑暗的牢狱,污秽的、蛇的、鹰的和食人肉者的河,以及刺针、枪矛、烧红的钳子和火鞭。对于现代的印度人来说,道德的仪式性的方面显然比内在的道德占上风,即关于死后的幸福和痛苦的问题与其说是决定于纯洁的生活和做善事,不如说是决定于净手和斋戒,以及供献有利于婆罗门的祭品和礼物。

在东南亚,从自己以前的崇高的地位上悲伤地退落下来的佛教按照总账的形式创立了关于善行和罪过的学说。在那总账里,用不同的标志记下了每天的收入与支出:在热天若施给一些茶水,就等于功劳方面的一分;在一月中保持不同自己的妻子吵架,同样等于功劳部分中的一分,但是这或许是中性的,假如容许她们留下罐子盘子一天不洗,那就构成过错方面的一分。关于两口棺材木板的礼物,每口 30 分,埋葬四具骸骨,每具 10 分,这或许被杀害一个儿童所抵消,因为杀害一个儿童就在罪孽方面落下 100 个分。^①恐怕很难说,在上述的两种宗教中,与其说应当研究它们现在所处于其中的那种衰亡与退变的情况,不如说应当研究它们过去诸世纪的遗留。

在《霍达-阿维斯塔》这部古老的波斯人宗教的文献中,在琐罗亚斯德(Zarathustra-Zoroaster)那里,有他们已经死去的家属和追随他们生活的拉普人,虽然他们是富人、聪明人、强壮的人,而且还是“赛沃-阿依莫”,但仍旧是快乐的“神仙之家”,这些完全是低级文化精灵中的概念。但是,在一篇报道中,这种地下寓所变成了一个过渡的地方,在那里,死人停留一会儿,然后同身体转移到天堂;或者,假如是一个有罪行的人,那就要投入深渊。卡斯特林(Castrén)不接受这种不是本土的教义,他是对的,但他是受天主

① 《西印度群岛记事》, II, 210 页; A. Bastian: *Der Völker des Ostlichen Asien*, Studien und Reisen, B. de 1-6, Leipzig 1866-1871。——原注

教的影响。所以,在16世纪末,芬兰史诗《卡勒瓦拉》中的露尼(Rune)谈到维亚摩能到死人的凄凉阴暗的地方去访问,在那里,英雄口中的第二句话就是提醒不要去伤害人类天真无邪的孩子,因为不幸的复仇是在托尼(Tuoni)的住宅里——邪恶者的床是在那里,还有他的发光的炽热红石头在下面,在上面有蛇形的罩盖。但是,同一个评论家谴责这种道德的“标签”是一种后加到真正异教徒上面的玛那拉(Manala)的图画,关于死人的地下世界。^①基督教徒并不是不屑于从他们所取消的宗教中借用情节。一个中世纪的访问冥界的叙事故事一定没有完成,因而没有它的关于可怕的死亡之桥的描写。阿奇伦(Acheron)和卡戎通过幻想家和诗歌回到了它们在塔塔拉斯^②的地方。有罪的灵魂的痛哭声可以听到,那是它们在瓦尔坎^③的铁匠铺中被灼热的铁锤敲打;而衡量善良的和邪恶的灵魂,正像我们在埃及的每个木乃伊棺材上的图画中所看到的那样,现在则是圣保罗和撒旦的义务。^④

适当地考量过上述的见解之后,我们应把我们的注意力放在最后的问题上:在宗教的哪一个历史阶段上出现了关于公正的报应和道德报酬的完整的宗教学说? 很难,但是可以确定出这个问题发生在哪里,甚至是在野蛮文化阶段上。例如,在西非的野蛮民族中,我们看到了这类信仰,在西非的努菲(Nuffi),人们相信,在这个世界上逃脱惩罚的罪犯,在那个世界将遭到惩罚。在约鲁巴人部落里,冥界分为上区和下区,分别供正直的人和罪深之人居住。克鲁人^⑤相信,只有有德行的人才到天堂上的祖先那里去。按照奥吉人^⑥部落的学说,只有正直的人死后才将住在天宫或者在他们称之为“至高的”^⑦神的城里。在所有这些之中,对土著的思想成果可以看到多少,对同

① 卡斯特林:《芬兰神话》,136、144页;见Georgi, *Reise im Russ. Reich*, vol. i, p. 278。比较关于北美印第安人中炼狱的报道,显然来自传教士们,见摩尔根:《易洛魁人》中,169页;魏茨,卷3,345页。——译注

② 塔塔拉斯(Tartarus):冥府,地狱。——译注

③ 瓦尔坎(Vulcan):罗马神话中的锻冶之神。——译注

④ 见T. 瑞特:《圣帕特里克炼狱》。——原注

⑤ 克鲁人(Kru):亦称克劳人(Krao),克鲁门人(Krumen),几内亚湾沿岸的民族集团之一,主要分布在科特迪瓦西部和利比里亚沿海地区,属尼格罗人型苏丹类型。多保持传统宗教,崇拜自然力和祖先。——译注

⑥ 奥吉人(Ogi):亦称奥吉里人(Ojiga)、阿吉人(Agi)等等,为奥鲁人的一支。奥鲁人(Moru),亦称米扎人(Miza),苏丹共和国少数民族之一,分布在白尼罗河上撒哈拉西部,属尼格罗人型苏丹类型,多保持对自然力和祖先的崇拜。——译注

⑦ Waitz: *Anthropologie der Naturvölker*, II, 171, 191。——译注



基督教徒和伊斯兰教徒多个世纪的关系影响多大,很难决定,但是,当然许多人都同意,最低限度,上面所引情况中的后者可以归于这种影响。

在文化的下层,这方面的最精彩的学说出在北美。在那里,这些学说是由于那种关于河流或海湾的观念而产生的;出走的灵魂应当渡过这河流或海湾而走上去往另一个世界的道路。这种观念是全世界神话中最著名的特点之一。按其起源来说,显然,它是自然神话,这种神话大概跟太阳经过海进入地下的运行有联系,而在其各种各样的变体里,这种观念起着灵魂一般旅行的纯粹情节的作用,没有任何道德思想的意味。像是早期基督教传教士一样的布列勃尤夫,在谈到休伦族人时清楚地说,在那里,在品德高尚的和品德败坏的人的命运之间,在其来世生活中是没有差别的,他还谈到一根树干,那是死河之桥;在这儿,死人必须通过,有一只狗守护着,它侵袭某些灵魂,以致它们掉落了下去。但是在另一种说法里,这个虚构的故事加上了一种道德的意义,增加了关于天堂和深渊的一节,变成了一种区别善人和恶人的严酷考验。举一个例子,这是卡特林关于乔可陶人^①的灵魂到极远的西方去旅行的记载:在僵的面前有一根长长的剥掉树皮的光滑的松木,从一座小山延伸到另一座小山,这是深不可测的、可怕的河上的桥。善良的人平安渡过去到达印第安人的天堂;邪恶的人掉进这深渊的水中,去到那黑暗、饥饿的不幸之地,从此以后,他们就居住在那里。^②世界宗教中的这种和许多与之类似的信仰潮流,在这里不需要一一列举,世界宗教中的这种相似处,最好是像原始自然神话那样加以解释说明,然后采取一种宗教的意义。早在1623年,由约翰·史密斯船长在马萨诸塞州的记录中具有不同的概念。马萨诸塞的名字一直受到英格兰这一名字的排挤,从前那是有人居住的地区,据说那里最初没有国王,但是有一位吉坦(Kiehtan),住在天国之上的远远的西方,所有善良的人死后都到那里去,那里一切东西都很丰富。坏人到那里常常还要敲门,但是他吩咐他们去永远在贫困和痛苦中流浪,不让他们停留在他那里。最后,俄勒冈(Oregon)的印第安人撒利什(Salish)说,善良人到永远可以猎取野兽的狩猎场去,而恶人则到一个永远是雪、是饥饿和

① 乔可陶人(Choctaw):印第安人的一种。——译注

② Brebeuf, 在 *Rel. des Jés.* 1635, p. 35; 1636, p. 105. 卡特林:《北美印第安人》,卷2,127页;龙格的《死亡》,卷1,180页。见布林顿,247页;魏茨,卷2,191页,卷3,197页;和《早期人类史》中关于天桥和深渊的神话集,见该书第12章。——原注



干渴的地方去,并且受到捉弄;见到可以猎取的禽兽,他们不能去猎杀;有水,他们不能去喝。^①现在,假如看到这些记载会不相信,会不断把它抛在一边,并且这种分配给善良人和邪恶人不同命运的报道,能被真正土著的美国宗教接受为已有,此外,假如关乎人的奖励和惩罚的善良和邪恶是道德品质,那么作为界说无论如何是不完善的,这将等于承认在蒙昧人神学范围内所出现的任何程度的道德报应的教义。但是,这样的一种看法绝不会影响这种观点在这■是作为这种教义的历史发展而提出的,而仅仅是去证明在多么早的时期它就出现了。一般的大量事实最终表■,蒙昧人关于来世生活的概念最初不包括关于道德报应的思想;经过了各种不同的过■阶段之后才达到它。

为了同蒙昧人关于未来世界生活的理论作对照鲜明的阐述,向读者指出道德报应的学说中某些突出特点就足够了。这种学说特定而无疑的可作为高级文化宗教之特征,或许在埃及学说的阿胡拉-玛兹达(Ahura-Mazda)、安拉-玛依尼乌(Anra-Mainyu [Ormuzd] 和 Ahriman——奥尔穆兹德和阿里曼))之间的一次对话中,可以看到善良人和邪恶人的灵魂在死后的命运的画面。琐罗亚斯德问道:“阿胡拉-玛兹达,肉体世界的天堂的至圣者,圣洁的造物主!当一个纯洁的人死去时,他的灵魂在这夜晚住在何处呢?”阿胡拉-玛兹达回答道:“加扎-尤斯塔维提(Gatha Ustavaiti)在他的旁边坐下,为他自己朗诵,祈求幸运:‘幸运来到这个人身上,他有助于每个人的幸运。愿阿胡拉-玛兹达赏给他所希望支配的一切。’”在这一夜,这个灵魂就看到了像在活于世上时所拥有的那么多的快乐,并且在第二夜、第三夜也一样。当第三夜过去时,他自己又回到了白天,于是,这个纯洁的人的灵魂往前走,回想起了草木的芳香。一股风从日中■带迎面吹来,一阵醇美芳香的气味,比其他的风更■■芬芳,纯洁人的灵魂,他吸到了它——“从哪里吹来的这种风,我以前用鼻子闻到过这种香气吗?”于是,他在一个优美、光辉的处女形象中恢复了她自己的常态(她生活的惯例),她的胳膊强而有力,十分成熟,身材苗条,胸膛宽阔,有一个值得钦佩的艳丽身体,有光彩照人的面孔,一个15岁的人,她的化育之美像■美的造物主。于是,纯洁人的灵魂对她说话,问道:“你真是一个处女?我在这里所■到的你是处女中身体最美的。”她回答道:“我是,青年人,你的思想好,语言好,行为也好;你的习惯好,这习惯属于你自己的身体。你使我感到有趣,更加有趣;幸运,更加幸运;清

① 威尔逊:见《伦理学学会刊》,卷3,303页。——原注



意,更加满意;坐在一个高处,坐在一个更高处。”于是,这个纯洁人的灵魂第一步就来到了第一座乐园,第二步、第三步就来到了第二座、第三座乐园,第四步就到达了永恒的光明界。一个纯洁人在死亡之前对灵魂说话,问他:“你好,纯洁人死亡了,离开肉体居所,离开肉体世界,到幽冥世界中去,从会死的世界到永恒的世界中去。欢呼!你已经永生了?”于是阿胡拉-玛兹达说:“你这位询问者不问他,因为他走上了震噩的可怕之路,肉体 and 灵魂隔离。他被带到了有食物的地方,十分富裕的地方。这食物是供一个思想、言语和行为都好的青年用的,他在死后仍然保持着这种好的准则;这食物是供一个妇女用的,她尤其思想好,言语好,行为好,其次,死后是忠顺的,纯洁的。”现在,琐罗亚斯德问,当一个邪恶的人死后,他的灵魂住在何处呢?他被告知是这样,在他的耳边不停地嘟囔着这种祈求:“我应当歌颂什么地方,我应当到哪里去祈祷,噢,阿胡拉-玛兹达?”在这一夜里,他看到了像整个生前世界那么多的不幸,第二夜、第三夜也这样,并且他掉进污秽的地方,他自己回想起了恶臭。有一股邪味难闻的风从北方吹向这个死人,和他在一遍的是一个丑陋可憎的处女,她是他自己邪恶行为的实证,并且这个灵魂第四步就进入了无边的黑暗之中,一个邪恶的灵魂问多么长——愿你受难!——你来吗?并且,冒充的安拉-梅尼乌用像阿胡拉-玛兹达对善良人说的话来回答,吩咐拿食物来——毒药和毒药的混合物,因为他们想、说和做坏事,遵循邪恶的准则。现代的印度教徒在隐秘的传统中遵循着古代拜火教的教义。他们祈祷请求宽恕他所有本应但却没有想、说和做的行为,请求宽恕他所有本应不去但却已经想、说和做了的行为;在这祈祷之前,要先表白他对来世生活的信仰:“我完全不怀疑完美的拜火教教义的存在,完全不怀疑复活和已故肉体的到来,完全不怀疑轻快地走过秦瓦特(Chinvat)桥,完全不怀疑永恒的报应:善良行为得到奖赏,而坏的行为受到惩罚。”^①

在欧洲的神学中,关于未来报应的学说在巴比伦之囚之后已经不是作为一种令人怀疑的说法出现,而是作为一种特别明显的宗教信仰出现。很快它就被基督教认可。

对地球上各种不同民族中有关未来世界生活的学说之普遍观察证明,建立它的发展的系统理论异常困难,但又无比重要。从民族学的观点来看,

^① Spiegel: *Assusa*, ed. Bleek, vol. III. pp. 136, 163; 见 vol. I. pp. XVll. 90, 141; vol. II. p. 68.



图 28 极乐世界——石棺上的造像

在关于未来世界的的生活的问题中,低级文化和高级文化的关系大概可以这样说明:假如我们要画出一条把蒙昧人的文化跟野蛮状态区别开的线,那么,大概在那加勒比人或新西兰人终结而在阿兹特克人或靛鞑人发源的地方,我们将能够鲜明地看到在这条线的两方面都占主要地位的学说之间的区别。在蒙昧人中间十分流行的关于游荡的精灵的学说常常可以发现关于借人的形象或动物的形象复生的思想,但是,等待新的生活仍然是主要的信仰;这种新的生活多半是限于世上的某一遥远的地区,较少在地下或天上。

另一方面,关于游荡的精灵的概念仍然继续保留着,但是具有从哲学领域向民间迷信过渡的倾向,复生的理论确定了伟大的哲学体系,但是许多部分在同科学的生物学的斗争中灭亡,然而关于死后的新生活的学说在人的头脑中全部保持着它的地位,虽然地理学把死人从世上的国家中驱逐了出来,而天国和地狱也越来越理想化,从确定的地点变成为不确定的幸福和痛苦的状态。其次,在蒙昧人中,我们发现了关于灵魂继续存在的主要思想,这种灵魂被赋予了一种类似世上生活或按其样式而加以理想化和夸大化的存在形式;在文明人中,关于审判和道德报应的学说仍然多半占统治地位,



虽然这种学说在这里还没有占绝对优势。

在各种不同的文化阶段上,产生这些彼此对立的宗教学说阶段的观点的历史进程到底是怎样的?

在某些情况下,不能不同意那种认为蒙昧人的概念是从较为文明的观点中派生出来的意见。有时,在蒙昧人关于未来世界的生活的学说中看到了文明民族的片断的、被改变了或被歪曲了的宗教产品;显然,谈到相反的观点而把蒙昧人的概念当作开端的观点也同样容易。例如,每一个人都有权,关于美洲蒙昧人和非洲野蛮人中的灵魂迁移说,可能早已创立并在某一个民族(像印度人)中间固定下来的轮回制学说的退化。其次,可以假设,北美和南非关于在冥界继续生存的学说,或许是从处在古希腊人水平上的一些民族的同类信仰中传来的。最后,假如旧世界和新世界的原始部落中,死人中的某些人被决定了幸福的生活,而死人中的另一些人被决定了永远的痛苦,那么,下面的这种假设就是完全合乎规律的,那就是这种概念或许是它们从那些文明民族中吸收或接受来的;在这些文明民族中,报应学说已经完全而系统地创立了出来。

我们不论是将原始社会看作是较文明民族的退化了的后裔,或者是满足于较为简单的设想,认为它们吸取了某些较为文明的民族的概念,结论实质上是一样的。这类观点值得充分注意,因为退化了的和外面传来的信仰事实上形成了未开化社会的概念的不小的部分。但是,这种观点与其说适用于一般理论的建立,不如说适用于个别情况的研究;比起全面研究所有人类宗教来,更适于研究某一个别的宗教。在广阔范围内创立起来的观点,它能够把蒙昧世界的学说看作是诸高级民族的各种宗教的片断的混合物——这些片断很难通过可以理解的途径从它们遥远的诞生地迁移到并植根在关系疏远的地区。可以断言,没有那种可以阐明在原始部落中占统治地位的学说之多样性的假说,不能设想宗教概念在它们所统治的地方在相当大的程度上发展和改变。

这种充分发展并同辅助性的退化和适应论相结合的理論最好能为阐明与此有关的一般事实服务。那种假说在原始社会的原始万物有灵观中找到了关于未来世界的生活的学说的起源,而后又沿着漫长的道路,通过各种各样的变化和那种使变化同各种实际知识及同向最高级信仰之过渡的适应,来追溯这种学说的宗教观念的发展。则这种假说可以大胆地认为是完全符合事实的理论。在前面的几章中已经充分阐明过的这类理论可以令人满意



地说明在发达的宗教环境中出现像给死人供奉礼品等等那样一些粗劣迷信的原因。很自然的,进化论把这些现象看作是在高级文化中保留下来的低级智力状态的遗留,而退化论却远不能如此容易解释。

但是,除此之外,也存在着有利于下面那种情况的其他结论,那种情况就是在关于未来世界的生活的学说中,蒙昧阶段走在文明阶段的前面。假如蒙昧人一般地从较为文明的民族的宗教体系里获得了自己的关于冥府生活的概念,那么他们的观点未必能够具有那种表现在占统治地位的关于天堂和地狱的观念中的性质。例如,为了我到来世生活的地区,蒙昧部落通常停留在那种几乎跟文明民族的任何宗教都相悖谬的观念上,那就是未来世界处在地上某一遥远的地方。其次,信仰如火的深渊或地狱,它如此有力地鼓起了一切不开化的人的想像,并如此强有力地征服了他们;假如蒙昧人根据传说从祖先那里获得了它,那它就是特别适合他们的头脑。然而事实上,原始社会如此罕有地承认这种观念,甚至在原始社会里这种观念都不太多的情况下,不由得产生了对这种概念之独特性的怀疑。因此,蒙昧人的观点来自较为文明社会的观点的这种假设,应当具有一个十分不能令人相信的前提,那就是能够保留下关于天堂、天国或冥府的传说的部落忘却了或弃而不顾关于地狱的传说。

在来世生活中的继续生活论和报应论两者局部地盛行的那些民族中,这两种理论之间还有较为重要的矛盾。一方面,继续生活论具有来世按当前的方式生活的观念,当死人出现在梦中或幻觉中的时候,它可以由外在感觉的证据直接证明,因而它有权成为原始社会的“自然宗教”的成分。另一方面,报应论是一种信条,实际的感觉证明未必能够给这种信条提供根据,虽然它也在以后支持它。我们在对万物有灵观宗教的研究过程中,发现了这样的事实,即在较为低级的文化阶段上具有哲学性的那些学说,在最高的阶段上就力求具有道德的意义;对于蒙昧人来说是其自然科学的东西,在各文明民族中就变成成为道德的兴奋剂。

肉体死后灵魂存在的两大理论之间在其意义方面的巨大区别就在于此。根据文化逐渐发展的理论来说,蒙昧人关于灵魂继续存在的非伦理学说应当被认作是较为原始的;在它以后,在最高的文明之中的应当是关于报应的道德学说。这同宗教发展的理论在遥远的无知的过去跟我们知识范围之外的历史材料完全相符。我们若把古代的希腊人同最近的希腊人,或者把古代的犹太人同他们的后裔,或者把一般处于原始状态的最少文化的社



会和同样的然而已经隶属于按其意义为现代三个主要的、三个所谓世界宗教的社会来作比较，则历史的证据总是维护完全普遍地向道德信条转移。

在总结时注意一个完全处在民族学范围之内的重大问题将是非常有益的，即关于来世生活的思想怎样影响了各种不同文化阶段上的人们行为和性格？

假如我们抓住蒙昧人的概念的出发点，那么我们会确信，与其说那些道德信条是生活真理的源泉，不如说它们是思辨哲学的对象。原始人保持着对来世生活的信仰，因为他们认为这种信仰是真实的，而没有任何令人诧异的地方，即使那些刚刚记得三天前发生的事情的人，从那模糊的对来世生活的期待中也很少获得实际的刺激。把完全丧失关于来世生活的概念的部落之存在的问题弃置一旁，我们可以大胆地同意在过去和现在都存在有大量这样的人：他们对于来世生活的信仰并没有明显地影响他们的生活。把死亡变为向新的地方转迁的继续生活论，可能对人的行为一般影响极小，虽然这种学说通过间接的形式对社会具有巨大而有害的影响，正如我们已经知道的，导致杀害妻子和奴隶，导致毁灭财产，以便将它赋予在来世的死者。假如这个面临的世界料想比现实是幸福的，那么对它的期待就激励着人们甘愿拿自己的生命在战争中去冒险，维护着送病人和高龄老人到最好的世界中去的习俗，鼓励着自杀，假如世上的生活极端困苦的话。

在继续存在论和关于道德报应的学说之间的中途和在那些观念的统治下，即保证世上的高位、财富和荣誉的英勇后来导向更大的光荣——这种概念，当然应当赋予那些创造出勇敢的战士和雄强的领袖之人世的冲动以新的力量。但是在那些不忘死后变为幽灵或变成某种黑暗地方的阴魂的人们那里，这类的期待只能加强在生命终结之前的自然恐惧。这些人接近于现代非洲人的智力状态：对于现代的非洲人来说，死亡就像是他停止喝甜酒，停止穿美丽的纺织品和没有了妻子。与我们同代的黑人完全理解《伊里昂纪》开头几行的意义，那里说，英雄们的“灵魂”被推落到冥土，而“他们自己”则任由食肉鸟和狗食用。

由于接近了高级文明的水平，我们发觉关于来世生■的思想在宗教观点中占有越来越广阔的地位。对死后审判的期待变得越来越生动，并且——在蒙昧人中完全没有过——成为现实生活的母题。但是，这种变化完全不是同文化的发展并肩携手前进的。关于来世生活的学说在文明的■高层比起在中层来未必有较为深厚而有力的根基。在古代埃及人的语言

中,死人被热情地称作“活人”,因为他们的生命是永恒的,它无论是继续在冥界或在家附近,在坟墓里,在“永恒的住宅”里,反正一样。伊斯兰的教徒们说:活时睡,死时不醒。印度人把留下灵魂的肉体比拟为他们早晨从之起身的床。关于古代的赫特人在生孩子时哭而在葬埋人时笑的故事,就是关于这种现世生活和来世生活的关系的观念之生动的表现,这种观念经常在宗教史中表现出来,而且或许在任何地方也没有像在《一千零一夜》的一个故事中那样容易被理解。在那个故事里,海上的阿布达拉得知陆地上的居民们在同伴们死时不像海上居民那样,不唱也不高兴,而是哭泣、悲伤且扯破自己的衣服时,他就愤怒地跟陆地上的阿布达拉断绝了友谊。

这类观念导致了病态的禁欲主义,这种禁欲主义在佛教圣徒的生活中得到了最高发展。圣徒厌恶从布施箱中取用食物,像令人不愉快的药物那样;他穿着取自坟墓的寿衣,或者穿着残缺的衣服,那衣服好像掩盖溃疡的绷带一样;而看待等在他前面的死,像看待生活痛苦的摆脱那样。这种禁欲主义的最高希望在于:在不可思议的漫长的一系列始终如一的生活之后,最后他将在完全的寂灭和虚无中找到甚至摆脱天堂生活的庇护所。

对未来报应的信仰事实上变成了各民族生活中强有力的杠杆。由于它以同等的力量扩及到善和恶,它已经变成了许多宗教的强有力的手段。祭司们为了自己的利益,为了强化自己的阶级并使它富有,为了在奉为准则的制度的范围内阻止智力和社会的进步,他们公开地利用它。在死河的岸上,在许多世纪之间,站着许多祭司,以便挡住所有那些不能满足他们关于仪式、宗教成规和礼品的需求的贫穷灵魂的道路。这是图景的黑暗一边。在光明的一边,正如我们研究较高级民族的道德水准那样,可以看到对来世生活的希望和担心如何使之能推行其教义。可悲的是,通过最广泛的各种不同的宗教,关于未来裁判的教义,按照人们借以区分正义和邪恶的那种哄骗的准则,已经做了促进善行和阻止恶行的工作。由古典时代往前的一些哲学学派就已经否定了对于来世存在的信仰,出现了经由一种新的途径而回到甚至或许人几乎都未形成最原始种族的起点上的状态。至少这一点似乎是真实的,像注重来世报应的教义,而这种来世报应同样是不相信人在文化的两个极端中的等级。生活的道德水准能把整个较高的民族在关于来世生活方面调整到何种程度,使不信来世者成为多少在其影响之下形成的伦理主体张大到何种程度,这是一个难以解答的问题。为一个世界或为两个世界活着的人,都有一种共同的高尚美德的目的,这种崇高的自我尊重激励他



们去生活,使他们感到自己是有道德的。为了他们自己和为了他们当前的成果而爱善行;除此之外,希望做好事就要经受得住实际做的考验,谁也不需要到他生活的地方真的去看他的工作,也不必担心他希望某种程度的应急的满足。他相信他的生活之路将一下并永远被命运之剪所剪断,但是,他应当知道他还需要一种生活的目的和生活的乐趣,以便他去寻找未来的生活。很少有人从自觉生存消失的期待中感到实际的满足,从今以后,像伟大的如来佛,活着仅仅是为了他的工作。把活着具体化在对亲朋的回忆之中是有些道理的。少数大精灵可以在来世享受一千年或主观认为永远不朽的崇敬。但是,就人类全体而言,单个的人感兴趣的只是提高他现时已有的生活,直到纪念稀有的长寿,老到超过第三代和第四代的程度。但是在这些世俗的动因之上,还有确信一生中永远扩大他的权势,并且在最后时刻达到顶点;那时,在旁边放着关于他的公众舆论的证词,守丧的人们通过他们的泪珠露出微笑,并且说他没有死,他仍然活着。

第十四章

万物有灵观(续)



万物有灵观,由灵魂的学说发展到较为广泛的关于精灵的学说,从而成为完整的自然宗教的哲学——关于精灵的概念跟关于灵魂的观念相似,并且很明显,是从它那里引导出来的——过渡的状态:转化为善魔和恶魔的灵魂的等级——崇拜死人的阴魂——关于迁入人体内、动物体内、植物内以及非生物内的精灵的学说——为魔鬼所魅和魔鬼移入人体是生病和能做预言的原因——拜物教——迁入致病的妖魔——守在尸体遗骸旁的精灵——由精灵所形成的物神,精灵体现在某种物内,它跟物有联系或者通过物起作用——拜物教在现代科学中的类比——对石头和木块的崇拜——偶像崇拜——万物有灵观的措词法在现代语言中的遗留——关于自然的万物有灵观学说的衰落

万物有灵观的一部分构成了我们所研究的关于灵魂的学说。万物有灵观的一幅图式更加远远地扩大了,并且完成了人类自然宗教的全盛的总的哲学。按哲学来说,人类生活是理解一般自然的直接钥匙。按照这种早期童年的哲学,蒙昧人的宇宙机械论把自然现象归之于深入自然内部的各个精灵的任意活动。这结果完全不是任意的虚构,而是合理的推论,是有其原因的,它迫使从前时代的未开化的人们让这些轻浮的幽灵居住在自己个人的住所和藏身处所内,居住在广阔的大地里和在它上面延伸扩展的天空中。精灵仅仅是原因的化身。正如灵魂被认为是人的通常的生命和活动的�原因一样,和人的灵魂相似的东西——精灵是一切使人幸福和不幸的事件及外在世界形形色色的物理现象的原因。精灵和灵魂的起源实际上是相同的,尽管它们的力量和活动显然完全不同。那个在这种意义上由原始



万物有灵观学说所说明了的的东西之中的极大部分,借助较为发展的文化升到了“形而上学的”和“实证的”思想阶段。^①但是,万物有灵观仍然完全可以从原始社会的智力水平沿全部路程追踪到最高的文化;至于它的学说是继续并改变为公认的宗教哲学呢,还是退化为保存在民间迷信中的单纯的遗留呢,反正都一样。

虽然我的任务在这里仅仅是限于一般概括地描述对我来说十分清楚明白的唯灵主义哲学的三个方面,同时,我仅仅抱着极小的希望来拨开仍然大量覆盖在这个论题上的迷雾,但是,即使在这个范围内,我的任务也远非轻易,又由于它所加到我身上的责任感而变得更加沉重了。在研究万物有灵观原始阶段的发展进程的时候,事实上发现,它提供了中世纪和现代的观点整体的关键;这些观点的意义和作用,没有文化逐渐进化论的帮助未必容易理解;而这文化包含着新生、灭亡、体验和复活的各种过程。因此,甚至被大家鄙弃的蒙昧人的观念获得了对现代世界的巨大的实际的重要性;在这里,到处也一样,关于这种哲学观点的起源问题,同时也是关于它的作用和力量的问题。

在我们研究的这一点上,我们已经能够充分评价那个在我们所使用的“万物有灵观”一词方面我们经常运用的一般原则,我们是在较之关于灵魂的学说更加广泛的意义上来理解这个词的。由于我们采用这个词来表现关于一般灵物的学说,因而我们实际上指出了关于灵魂、恶魔、神以及其他类灵物的概念,这在本质上是相类似的观念,而关于灵魂的观念仅仅是这个链条的原始的一环。根据这个观点,开始细致地研究关于灵魂亦即关于人、动物和物体的精灵的概念是最合理的,而在此之前就涉及了整个的精灵界。

假如说灵魂和其他灵物可以看作是某种相似的或本质上相同的东西,那么,就完全可以断定,那一系列建基在对原始人来说是较为直接而可理解的显而易见性之上的观念,是古老和基本的。接受这种观点就意味着同意建基在原始人自然概念上的灵魂学说乃是精灵学说的基础。精灵学说根据新的目的扩大并且改变了基本理论,然而同时,也离开了处在它身旁的真理和逻辑之基,从而变得更加荒诞离奇和矫揉造作了。很明显,关于人类灵魂的概念在人们的头脑中出现一次之后,就成了一种形式,或一种典型;

① 福勒在这里采用了法国实证主义者奥古斯特·孔德公式。他努力设法论证人类思维发展的三个阶段的法则:神学的或宗教的阶段,形而上学的阶段和实证的阶段。——译注



根据它不只形成了关于其他低等灵魂的概念,而且也形成了关于一般灵物的观念:从日耳曼人的那个在高高的青草上玩雪的微末的埃尔夫^①起,到天的创造者和世界的主宰者,北美印第安人的巨灵。

原始社会的学说给了我们承认原始社会的灵物在其本质上一般跟人的灵魂相类似的完全权利。在这里,在许多情况下都将证明,一些性质既属于灵魂,也属于其他精灵,这些性质同样地属于它们,最后,它们完全可以适用关于灵物的一般定义。灵魂和其他精灵的本质的同一性事实上构成了万物有灵观从其原始状态到最高发展阶段的一层特性之一。我们在新西兰和西印度的居民们关于“阿图阿”和“采米”、关于需要用特别确定的词语来表现它们——人的灵魂、恶魔或其他类的神——的那些实体的观念中发现了这个概念。^②我们在犹太的斐洛^③的解释中看到了它:灵魂、恶魔和天使虽然带有不同的名字,但其实质是相同的。^④最后,我们在现代的一位天主教僧侣的学说中看出了它。这位天主教僧侣在斥责被恶魔魅住的病人的公式中,自我介绍不信恶魔,假如恶魔起来称自己是某一位圣徒或死人的灵魂,或者是善良的使者。什么也不能僵存在一系列属于它们的过滥概念那样鲜明地证明灵魂和其他灵物的本质的相似。死人的灵魂实际上被看作是恶魔或神灵的最重要的等级之一。

对于蒙昧部落来说,在死人灵魂面前就像在恶魔面前那么恐怖,那是再平常没有了。众所周知,澳大利亚人认为,没有埋葬的死人的精灵就变成剧毒的恶魔。^⑤按照新西兰人的观念,死人的灵魂在其本质方面变到如此地步,以至变得能够危害亲属亲近的人。^⑥加勒比人说,在一个人的各种灵魂中,有一些来到海岸边翻倒小船,另一些则走进森林变成恶魔。^⑦在印第安人西乌部

① 埃尔夫(Elve);德文为 Elf,古日耳曼神话中的自然神。——译注

② 泰勒:《新西兰》,1870,134页;Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urvölker*, 1867, 171。——原注

③ 斐洛(Philo Judaeus, 约公元15—公元50):犹太神秘主义哲学派,企图将犹太教神学和柏拉图以及斯多葛派的哲学融为一体,提出了神的理性的主张,对以后的基督教神学有极大影响。——译注

④ Philo: *De Gigonibus*, IV。——原注

⑤ 奥德菲尔德:《澳大利亚的土著居民》,见《民族学会学报》(伦敦),II, 236页;布德·安德鲁:《知识引论》,1870,181页。——原注

⑥ 泰勒:《新西兰》,1879,104页。——原注

⑦ Rochefort: *Île Antilles*, 429。——原注



落中,精灵复仇的恐惧是使他们忍住不去杀人的一种手段。^①谈到中亚的某些部落,可以说他们最主要的宗教学说是信仰精灵,而精灵的特性就是想危害活人。^②巴塔哥尼亚人经常害怕自己的神官的灵魂,他们死后就变成凶狠的恶魔。^③北亚细亚的图兰部落对死后的萨满较之活着的更为害怕,因为他们变成其本性最为有害的特殊一类的精灵。在蒙古人中,他们为了迫使人送礼而折磨人。^④

在中国,人们相信,大量在世时一无所有的不幸的灵魂,例如乞丐和麻风病患者们的灵魂,能够严重地骚扰活人,因此,即使是极为贫穷的人也时常供些食物来安抚它们。愚蠢地感到或害怕事业不成功的人,就为这些“阴间的先生们”烧些纸衣和箔钱。^⑤类似的概念在印度支那半岛和印度也极为流行。在那里,全部各类恶魔从前都是那些多半没有埋葬的、死于瘟疫或横死的人的灵魂,以及独身男人和死于分娩的女人的灵魂。为此他们就利用自己的复仇心来反对活着的人们。但是,他们可以通过寺庙和礼品来赎罪,而且这样一来,就可以实际上变为一个正式等级的土地神。^⑥在他们中间,可以举出关于某一凶恶的英国官员的恶魔般的灵魂,他那些在金尼维里(Tinnevely)区的当地崇拜者们一直是通过在他的墓地上供奉他生前所喜欢的白兰地酒和平头雪茄烟来赎罪。印度甚至借助真正制造恶魔来把这种理论转为实践。这从下列的故事中就可以看到。某个婆罗门,有一个刹帝利(Kshatriya)^⑦邦主在他的土地上建造了一座房子,为报仇他割杀了自己,并且变成了一种称作婆罗玛达西乌(brahmadasyu)的恶魔,从此他经常对全城制造恐怖,并且是喀拉拉克堡的一个最普通的乡神。^⑧上世纪末有两个婆罗门,

① 斯库克拉夫特:《印第安人的部落》, II, 195 页; Eastman: *Dahcotah*, 1849, 72。——原注

② 伯顿:《阿贝奥库塔和喀麦隆山》, I—2 卷, 1863, 2 卷, 344 页; Schlegel: *Schlüssel zur Ewe-sprache*, XXV。——原注

③ 发尔温尼:《巴塔哥尼亚》, 116 页; 马斯特斯:《巴塔哥尼亚的印第安人》, 180 页。——原注

④ Castrén: *Finnische Mythologie*, 1852, 122。——原注

⑤ 杜利特:《中国人》, I, 206 页。——原注

⑥ Bastian: *Ostl. Asien*, vol. II, pp. 129, 416; vol. III, pp. 29, 257, 778; *Psychologie*, pp. 77, 99; 克罗斯:《克伦人》, I, c. 316 页。伊江特:见《伦理学学会会刊》, 卷 1, 115 页; 布坎南:《密索尔(Mysore)》, 见平克顿, 卷 8, 677 页。——原注

⑦ 邵尔特(Shorlt):《印度的部落》, 见《伦理学学会会刊》, 卷 2, 192 页; 金令(Tinling):《印度周游记》, 19 页。——原注

⑧ Bastian: *Psychologie*, p. 101。——原注



有个人像他们所想的那样有罪从他们家中偷了40卢比。因此,一个婆罗门决定割下自己母亲的头,他怀着老太婆本身同意的希望,希望她那在40天中受到鼓声激励的精灵将使小偷及其同谋者们出现,折磨他们,并且追击到死。妈妈的最后一句话是希望她惩罚坏蛋,于是复仇的老太婆就自愿地死去,以便成为精灵来为自己的40卢比雪恨。^①这类例子使我们有可能从原始部落的心理开始按迹探求古代的和新的欧洲关于凶恶而有罪的恶魔——精灵的著名故事。在它们面前的旧时的恐怖,迄今仍然证明着在它们之中的古代信仰。

好在对于等死的人和对于病人、年迈的人、要求死的人们来说,恐怖和憎恶的意味在关于崇拜祖先的观念中并不占主要地位。人们一般地把这些祖先看作是善良的保护的神灵,至少对于它们的亲属和崇拜者来说是如此。对死人阴魂的尊敬构成了人类宗教的广大支脉之一。其原则是很容易理解的,因为其中显然再现着现实世界的社会关系。死去变成神的祖先继续保护自己的家族并依然受到家人的关心和尊敬。死去的领袖继续关心自己的部落,并且保留有从前的权力,同时还帮助朋友,为害敌人,奖励行善的,严厉惩罚有罪的。在某些典型的例子里,从低级的文化阶段开始,指出在人类中尊敬死人的一般状况就够了。

在美洲,从巴西蒙昧的卡马坎人到某些较为发达的北部印第安部落,那种尊敬死人的情况十分常见。根据故事来推断,印第安部落向自己祖先的精灵祈祷来求得好天气和狩猎成功,他们认为,假如某一个印第安人倒在枪火中,那是因为祖先的精灵推倒了他以惩罚他在举行通常进献礼品的仪式中的草率马虎。在路易斯安那州的纳切斯人,当谈到他们的时候,就走得更远,还为死人立庙。^②转到太平洋的黑肤人种上来,我们发现,塔斯马尼亚人把病人放在火葬柴堆上的尸体周围,以便死人夜里来临并赶走惹病的恶魔。根据旅行者们的证词,一般土著简单地相信他们死去的朋友和亲属会归来,看情况给他们带来利或者害。^③在坦纳(Tanna),神就是故去的祖先的精灵,上年纪的领袖死后变成神灵,位在阎罗王(yama)、果树神之上,接受岛

① 《亚细亚考察》, IV, 331。——原注

② Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 73, 209, 261; 斯摩克拉夫特:《印第安人的部落》, I, 39页; II, 237页; Waitz: *Anthropologie*, III, 191, 204。——原注

③ 布德·安德鲁:《知识引论》, 1870, 182页。——原注



民们的祈祷和供奉的第一次收获的水果。^①

较白皮肤的波利尼西亚人在这方面也没有落在他们后边。在汤加群岛和新西兰的伟大的神话之神的下面,领袖和战士们的灵魂形成了一个神的低级然而积极活动并且强而有力的阶层,它们在汤加的天国里为本族人向最高的神陈情,在战争中指导毛利人的军队,在他们的上空飘荡,来维护他们在战斗中的勇敢精神,热忱地保护自己的部落和家,并严厉地惩罚任何违反神圣禁律的罪过。^②后来我们在马来群岛上发现了同样的概念;在那里,人们向祖先的精灵乞求生活的幸福和对贫穷的帮助。^③在马达加斯加,对死人精灵的崇拜以惊人的形式跟瓦津巴人^④——岛上的原始居民——相联系,根据记述来判断,这些居民在国家内仍然作为个别部落存在着,他们那独特的坟墓直接证明他们从前也曾定居在岛上的其他地方。这些由于墓上的石板 and 直立的墓碑或供台而非常显著的不大的坟墓,对于马尔加什人来说既是尊敬又是恐惧的对象。当他们在这些坟墓旁边通过的时候,他们的面孔带着严肃甚至悲哀的表情。从这样的墓上拿一块石头,扯一丝棉花,在黑暗中无意识地碰它一下,这都是罪过,为此,复仇心重的瓦津巴人就以病相报,或者在夜里来,以便把被欺侮者的灵魂带入冥国。马尔加什人认为在其他方面得小病的原因是他有意无意地冒犯了某位瓦金巴(Vazimba)。他们永远不是真的有恶意的。他们是温和的或无情的,或者兼有这两种性格。例如,遇见过这样情况,很久以前某些原始土著家庭为了纪念而向死去的家属恭敬地安置供奉食品的供桌上,现在一个野蛮的取而代之的民族涂抹供牺牲的烧焦的肥肉,放上家禽和绵羊的头及小牛的角,这样一来,那神秘的具有神灵权力的占用者就可能是仁慈的而不是残忍的。^⑤

在非洲大陆,对死人的尊敬具有极为鲜明而与众不同的特点。例如,祖鲁人的战士们在“阿马通高”——祖先的精灵的帮助下获得胜利。假如

① 特纳:《波利尼西亚》,88页。——原注

② 马林涅尔:《汤加群岛》,II,104页;法默:《汤加群岛》,102页;肖雷兰德:《新西兰的传说》,81页;泰勒:《新西兰》,1870,108页。——原注

③ 福斯特:《环球旅行报告》,604页;马斯登,见《亚细亚考察》,258页;《东印度群岛记事》,II,234页。——原注

④ 瓦津巴人(Vazimba):马达加斯加岛的主要居民,属中央亚图族系统的马拉维文系。

——译注

⑤ 埃利斯:《马达加斯加》,卷1,123页,423页。至于瓦吉姆巴人(Vazimba)同东非的马吉姆巴人(Mazimba)的关系,见魏茨,卷2,360,426页。——原注



死人从活人身上脱开,活人就会在战斗中阵亡,为的是也成为祖先的精灵。怒气冲冲的“依通高”击中活人的身体,使他受病或死亡,假如它满意,就赐予健康,赐予许多有角的牲畜、庄稼和人所希望的一切。甚至在生活中不能起任何作用的小孩子和老年妇女在死后也变成有巨大权力的精灵:孩子为善,老太婆为恶。但是,家庭尊敬的主要对象多半是家族的首领。他接受他的亲属的崇拜。为什么这是如此自然而合理,一位祖鲁人这样解释:“虽然他们崇拜许多他们部落的阿马通果(Amatongo),在它们周围建造了高大的围墙来保护它们,但是他们的祖先远在所有其他的他们所崇拜的阿马通果之前。这种祖先,对他们来说甚至即使是死了也是——一种巨大的财富。他的这些孩子们还增加着对他的全面了解,他的高尚和他的果敢。”“黑人毫无差别地不崇拜所有的阿马通果,因为它们全是他们部落的死人。一般地说,每家的死人都受该家儿孙的崇拜。对他们来说,不知道谁是死去的老人;不知是这老人的赞美的名字,也不知是这老人真实的名字。但是他们知道他们的父亲是死人,因为他们自始至终是向他祈祷,因为他们知道他很好,他爱他的孩子们;他们记得他活着的时候对他们的爱,他们对照他在活着时怎样对他们,怎样抚养他们,并且说:‘他现在死了,但他仍然一直同活着时一样地对待我们。我们不知道他在另一边关心我们,他将只是关心我们。’”^①另外的地方我们看到,祖鲁人发展了关于成神的祖先的学说,把家系的祖先引导到第一个祖先和世界的创造者,引导到最初的祖库龙库鲁(Unkulunkulu)。

在西非,对死人的尊敬表现为两种对立的形式。一方面,北方几内亚的黑人们把死人的灵魂按其世上的生活列入善的或恶的精灵的序列,并以无比巨大的热忱来尊敬恶的精灵,因为对于他们来说,恐惧较之爱具有更大的驱动力。另一方面,在南几内亚,我们看到,老人在生活中受到巨大尊重,这种尊重又转为死后的崇拜,他们死后得到最高的权力。在那里,活人给死人的画像供奉饮食,甚至供奉在经商中所获利润的相当大的一部分。他们在一切生活的忧患中祈求死去的亲属的援助,而“在社会危难或饥荒的情况下,在任何的山丘顶上或密林的边缘旁都时常可以看到用诉苦和动人的声

^① 卡拉维:《阿马祖鲁人的宗教体系》,卷二部分;又见阿包塞特和多马斯,469页;卡萨利斯:《巴苏陀人》,248—254页;魏茨:《人类学》,卷2,411、419页;Magyar: *Reiser in Sud-Afrika*, 21, 335(附果);卡瓦兹:《刚果》,第1册。——原注



■ 29 印第安人向死人奉献供品

调向自己祖先的精灵召唤的成群的男男女女”。^①

在亚洲,对死人的尊敬同样表现得形式各异。在锡兰的未开化的维达人相信死人精灵的庇护。他们说,死人的精灵“经常在他们的头上不眠,在生病时来到他们身旁,在梦中来访问,在打猎时就投给他们飞禽”。在任何不幸和痛苦中,他们就祈求“亲属的精灵”的帮助,特别是祈求死去的孩子们的阴魂,“儿童精灵”。^②在南方的部落里,他们的宗教或多或少有些前婆罗门教或前佛教的因素,而且还保留着崇拜祖先的明显而深刻的痕迹。^③在散布于旧大陆北部地区的图兰部落中,有类似的信仰,例如,在蒙古人中,他们把成吉思汗的家族灵魂作为慈善神来崇拜,而处在这个家族之首的就是成神的

成吉思汗本身。^④

在亚洲,文化较高的民族同样也还没有完全反对这种为时代所创造的崇拜。在日本,较多是在神道宗教的名称下为外国人所闻名的“卡米(かみ,神)之道”,是官方承认的宗教学说之一,其中,粗野的山区部落的宗教在宫廷也像在茅屋一样仍然保持着它从前的地位。这些山区部落崇拜自己的祖先神,向他祈求帮助和幸福。根据现代日本语言的论述,也像在其他国家一样,在日本发现的粗石器工具就属于这些古代卡米的时代。对于我们来说,当然,他们是一些不是同神,而是同蒙昧人的亲族关系的标志。^⑤在暹罗,低级地位的人对崇拜大神有顾虑,唯恐因为无知会在复杂的宗教仪式中犯大

① 威尔逊:《西非》,217页,388—393页;Waiz: *Anthropologie der Naturvölker*, II, 181, 194。——原注

② 泰勒:《新西兰》,1870,135页。——原注

③ 布坎南:《近东》,见平克顿:《航海与旅行》,VII, 674—677页;麦克弗森:《印度》,95页;亨特:《农业的孟加拉》,183页。——原注

④ Castrén: *Finnische Mythologie*, 1852, 122; A. Bastian: *Die psychologie als Naturwissenschaft*, 1860, 90; 帕尔格雷夫:《阿拉伯》, I, 373页。——原注

⑤ 西博尔德:《日本》, I, 3页; II, 51页; 肯尼迪:《日本》, VI, 672, 680, 723, 755页。——原注



错；他们更喜欢向“则帕拉克”(the parak)——一种低级的神祈祷。伟大人物的灵魂死后可以在这类神中取得他的地位。^①在中国，正如任何人都知道的，祖先崇拜是国家的主要宗教。在西方的思想家中产生了不少关于这个成千年在死人中寻觅活人的伟大民族的形态问题。任何地方也没有把祖先的权威和保守主义之间的关系直观地表现到这种程度。开始于生活时的祖先崇拜，当死把他们提到神的阶段的时候，没有终止，而是相反，更为加强了。在包含有其祖先们的灵魂的牌位前肉体及精神上都表示崇拜的中国人，不想以此向所有的人指出，那种禁止偏离父辈法规的无限的子辈的恭顺，对于文化运动具有怎样巨大的阻力。这种关于死人的灵魂同样分享它们子孙后代的幸福和光荣的思想，广泛地传遍世界。但是，对于中国人来说，大部分这样的观念是模糊而微弱的。中国人在其为了荣誉竭力竞争的考验中，具有为死去的祖先争光的特殊目的。并且，他们有了地位称号，就要抬高其先父先祖的地位在他自己的地位之上。恰如我们一样，画家扎查利·马考雷和科普雷(Copley)现在有了子爵的宝冠，正式地放在了他们的碑石上。正如经常发生的情况那样，对这个人是玩笑的事，对另一个人则具有严肃的意义。三亿中国人，他们几乎看不到查理士·兰勃著作中的一则笑话，他诽谤那个必定是没有读到他的作品的无聊的时代，并且他宣称将为古人写作。假如他是一个中国人，他就可能为他伟大而杰出的祖先严肃地写作。在中国人里，对死人的崇拜不单纯是一种崇拜的仪式。活人们需要奖善罚恶的祖先精灵的帮助：“高贵的祖先将带给你，噢，君子，许多好处！”——“祖先们和父辈们将抛弃你并且与你断绝，而且到来的不是帮助，而是你将重死去。”假如不是需要时来帮助，中国人就将要责备他的祖先，或者甚至怀疑他的存在。例如，在中国人的一篇墓中，遭难的人们在一次可怕的旱灾中呼喊：“休——兹不能或不来帮助……我们的祖先必定已经腐朽……父亲，母亲，祖先，你们怎能平静地忍受这种情况？”对死人的崇拜不局限于血统关系的范围。这种对死人的崇拜通过对死亡英雄的崇敬而自然地发展创造了一系列已经为全体人民所崇拜的最高的神。例如，根据传说，战神或“战争圣贤”是某个时期世上生活中的杰出的军人，机械神是工匠和工具的发明者，猪神是某时丢失了自己的猪群并愁苦而死的养猪者，赌博神是输掉了全部财产又死于贫困之中的狂赌者。这最后一个神被描写成丑恶的妖怪，被称作“赌钱的恶魔”；这

① Bastian: *Oestl. Asien*, vol. II, p. 250. ——原注



种样子的神接受着恶名昭著的赌徒——自己的崇拜者的供品。孔夫子的精灵同样出席在庙堂之中,在那里,皇帝每年两次给它带来祭品。^①

印度人在崇拜死人特别是在必须有儿子或养子这种意识方面和中国人有某种程度的接近;儿子或养子,他们能够在他死后给他带来必需的祭品。阴魂们这样说:“让生在我们这一类之中吧,人在每月的13日给我们送来礼物;用牛奶煮熟的白米、蜂蜜和黄油。”在给最高的神的必需的礼物之后送给“皮塔拉斯”(父亲)的那些礼品,将给供奉者带来幸福和荣耀。^②在古典的欧洲,封神仪式^③一部分在神话方面有,就是当它被用来适应神话性的祖先的时候;一部分在历史范围内也有,例如,当尤里·屋古斯都同低贱的多米蒂安^④和科莫德^⑤共享这些荣誉的时候。在欧洲,崇拜死人的最主要的代表大概是古罗马人,罗马人的术语“*manes*”(祖先的神灵)变成了当代文明语言中祖先精灵的通用名称。他们把祖先的阴魂描写成各种不同的形态,把它们表现为疆庭的保护者,给它们奉献供品,表示尊敬,把它们归入地狱之神,作为“D. M.”^⑥——“神—祖先的神灵”置于坟墓之中。在古代基督教的墓上题铭常常有这个“D. M.”,这是宗教遗风的有趣的实例。

虽然祖先崇拜在现代的基督教中没有地位,但是它的遗迹十分清晰地被保留了下来,尽管采取了与圣徒“会合”的形式。那些圣徒以前也是人,而现在形成了一个低等神的阶层,这些低等神参与人的事情,因此也就得到了人们的祈祷和感谢。这样一来,它们正好跟祖先神灵的使命相一致。这种基督教的死人崇拜在欧洲还有另外的根源。当地的神是保护各个阶层和手工业的神,是人们为了在特别贫困中的特殊需要而向其求助的神,它们对前

① Plath: *Die Religion und der Cultus der alten Chinesen*, I, 65; II, 89; 杜利特尔:《中国人》, I, VI, VII; 《东印度群岛记事》, II, 363; 福格:《孔夫子》(中国圣人), 卷 I, 1861. 92 页。——原注

② Manu, III. ——原注

③ 这个术语来自古代继承下来的。在古代,封神仪式无论在神话中(例如,赫耳摩斯在他死后的封神仪式)还是在社会生活中都是常见的现象。例如,在罗马,皇帝死后就宣告为神,庙堂和祭坛提高了他的尊严,给他供奉祭品。在古代埃及,法老们被称为活神仙。但是宗教总是随时随地把皇帝和皇权奉为神明。——译注

④ 多米蒂安(Domitian, 51—96): 罗马皇帝, 81—86 年在位。他的统治伴有残酷的死刑和没收财物的暴政。——译注

⑤ 科莫德(Commodus, 160—192): 罗马皇帝, 180—192 年即位, 在其血腥统治的末期被毒药杀害并同时被窒息而死。——译注

⑥ 论文 *inferi*. “D. M.” ——“*Dis manibus*”两个词的头一个字母。——原注

基督教的欧洲人的心来说是极为可亲而可贵的,没有任何的替代物可以取代它们。对于尊敬它们的那些人来说,最容易用圣徒来代替它们,因为圣徒们能够承担它们的义务,甚至继承它们的住宅。神灵劳动分工的体系,在成为圣者的人物的协助下,在天主教中逐渐形成并达到了惊人精细的程度。在那些成为圣者的人物之中,最著名的是这样一些名字:圣蔡齐丽雅——音乐家的保护者,圣路卡——艺术家的保护者,圣彼得——渔人的保护者,圣瓦伦丁——恋人们的庇护者,圣谢巴斯蒂安——射手的保护者,圣克利斯宾——吝啬人的保护者,圣古别尔特——被疯狗咬伤之人的治愈者,圣维特——疯人和为带有他的名字的痼疾所苦的人的治愈者,圣菲阿克——他按其庙址还不如按照从17世纪就带有他的名字的轻便马车来说更有名。为了停留在为任何人所熟知的对象上,在这里,再谈谈这个问题的三个细节就够了。

第一个,我们将指出多神教的祖先神灵向基督教的直接过渡。对于这一点,我们认为举下面的一个例子就足够了。众所周知,罗穆路斯^①为了纪念他那充满惊险的童年,死后变成了罗马保护小孩健康和安全的的神。母亲和乳母们抱着病儿来到他那巴拉钦山山麓旁的圆庙(round temple at the Palatine)里,来到这个神的身旁。后来,这座庙就改成了纪念圣乔多尔的教堂。在这里,把观众的注意力引向这个有趣的传说的康耶尔斯·米德尔顿,常常看见10或12个妇女,每一个妇女手上都抱着一个生病的孩子,坐着默默地敬仰祭坛。^②给孩子祝福的仪式,特别是在种牛痘之后,迄今为止在这里是在星期四早晨举行的。

第二个,按照莫里^③的意见,圣徒科丝玛和达米安,由于情况同类的有趣相合,成了官方承认的崇拜对象。他们是在埃加埃(Aegaeae)的吉奥克利齐安时代,在西里西亚受难的殉教者。这个地方是崇拜阿斯克利皮依的中心,在他的庙堂里,实行宿庙祈神治病,也就是把信仰者留下过夜以便梦见神谕。很明显,这种特点曾经转移到两个圣徒身上,因为我们知道,在拜占庭,当皇帝尤斯其尼安生病的时候,他们在他的梦中出现。他们治愈了他,他就

① 罗穆路斯(Romulus):神话中的罗马城的奠基者、名望第一代国王。相传罗穆路斯活着的的时候就升天,并被罗马人尊为奎里努斯神。在罗马艺术作品中常常描绘他的生平事迹。——译注

② 米德尔顿(Middleton):《来自罗马的一封信》,1729,448页。——原注

③ 艾尔弗雷德·莫里(Alfred Maury, 1817—1892):法国民俗学家。——译注



为他们建了庙。对他们的崇拜传得广而且远，他们也常常出现在病人面前，指示痊愈之路。传奇断言，科丝玛和达米安在世上生活过程中是医生，一直到现在，他们在任何情况下都是医学职业的圣人——保护者。

第三个，有趣地指出在现代欧洲跟崇拜死人有关的遗留。广泛地流传这样一种观点：巫术在有学识的阶层中退化了。但是可以提出一些证明跟上千年前所盛行的相类似的思想之流行的例子。在罗马耶稣会教堂里，埋葬着圣阿洛依吉·龚查格的尸体，在他的纪念日有这样的习惯——特别是在这个学院的学生们中间——给他写信，这些信放在他那装饰起来的祭坛上，而后就作为没有拆封的信烧掉了。对这些信的奇妙回答记述在一本发表于1870年的英国书里。^①就在同一年，一本英语小册子纪念了当时的一次奇迹般的治疗。一位意大利妇女为肿瘤和早期的乳房恶性肿瘤而苦恼，一个耶稣会士告诫她要把自己托付给升入天堂的约翰·伯克曼，他是来自比利时的虔诚的耶稣会士，他死于1621年，1865年被封为圣徒。她的劝说者给她弄到了“三小盒骨灰，这是从这位清白圣洁的人的棺材里收集来的，还有一个用这位升入天堂的年轻人住过的房子的木板做成的小十字架，以及覆盖过那个尊贵的脑袋的一块材料”。在九天的专心祈求中，病人不断地恳求升入天堂的约翰，就着水吞下他那份少量的骨灰。最后十字架被重重地贴在她的胸前，疾病缠身已久的她一觉睡过去了；当她醒来时却没有了疾病的征兆。当帕内格罗希医生观看了这个不可思议的治疗，并听说了病人自己向升入天堂的伯克曼讲话后，他低下了头，说：“当这种医生干预时，我们就无话可说了。”

最后我们要指出，就是在现代，死人在大半人类中也还是受到尊敬。很明显，这种尊敬甚至从遥远的原始文化时期——当时想必是产生了对死人阴魂的崇拜——就没有变过。

我们看到，关于灵魂的学说认为灵魂能够独立存在或者能够移入人、动物和物质对象的体内。根据我们所谈到过的意见，即关于灵物的一般理论按类型形成了关于灵魂的学说，我们将不遑阐明原始宗教哲学中的某些重要分支。这些重要分支没有这种学说就可能在相当大的程度上模糊不清或者显得荒谬。像灵魂那样，其他的灵物也同样能够自由地在世上生活和飘荡，或者是较恒、较长期地定居在各种不同的体内。明确地想像这种理论从

① 贝斯特(Beste):《家庭内外》(当今时俗),L. 1870, II, 44页。——原注



一开始就是极为重要的,因为不然的话,我们在以低级的万物有灵观来理解精灵的本质时每一步都将遇到困难。

在蒙昧人和野蛮人的哲学中,定居论可以解决许多重要问题。一方面,它解释了多半跟怪异的痼癖有联系的病态的错乱和兴奋,而这种观点普遍到如此程度,以至从此产生了几乎是普遍的关于病态的学说。另一方面,这种理论使得蒙昧人能够把恶魔“驱”入任何旁的体内,这样一来就摆脱了它;或者相反,为了自己的某种需要而让乐善好施的精灵进入非生物中去,为了崇拜将它作为神使之定居在动物体内、山岩内、石头里、偶像里或其他物体里,在这种物体里,精灵应当完全像器皿中的液体那样存在着。在这里,有着现代的拜物教并在相当大的程度上有着偶像崇拜的关键。在走马观花地浏览定居论的这些不同部分的时候,将那些难以个别分辨的某些类情况加到这里来将是不无益处的。这些情况在理论上与其说属于精灵定居的范畴,毋宁说是为精灵所魅的范畴,因为精灵们不是住在体内,而仅仅是在身体的附近控制着,从外面对身体起作用。

恰似在精神正常的条件下一样,人的居住在体内的灵魂,作为给予他生命,命令这生命想和说的主宰,那么,借助于把这种原则转移到灵魂和身体的不正常状态,病症就可以被说明是类似灵魂的另一个主宰,也就是旁的精灵的活动结果。被认为是中了魔的人,烦扰不安而且狂热地奔走忙碌,极欲和忧伤,仿佛他的内部有某种折磨他的身体的东西,消瘦而虚弱,好像有谁在内部一天一天地蚕食着他。自然,这样的人在寻找某种体现自己痛苦的精神上的原因。他甚至有时恰好在噩梦中看见自己那幽灵或梦魔形的折磨者。但是有时这种神秘的无形的力量将无力的人抛掷在地,使他蜷曲痉挛,并迫使他以超常的力量和野兽般的狂暴扑向周围的人。有时这种力量迫使人带着扭歪的面孔和野兽般的动作,以不是他自己的、甚至好像是非人的声调说出怪里怪气的没有联系的语言。也有这样的情况,在中魔的人身上突然出现了远远超过他平常能力水平的思想和口才,他开始命令,提出忠告,预言未来。显然,这样的人对于周围的人和他自己来说,好像是那个控制了他、住在他身上的精灵的工具,是恶魔的住宅。病人是如此地坚信这个恶魔的人格,当以这个精灵的名义说话时,甚至常常为它捏造一个它能够叫出的名字。最后,当灵媒的身体气力耗尽的时候,精灵就像出走一般地从他身上出去了。

蒙昧人关于鬼魅和鬼附体的概念就在于此,这种概念从远古时代就有了,并且作为病态和感召状态的占主要地位的理论迄今仍然保留在原始社



会里。很明显,对实际病态的万物有灵观的解释就是以这种概念为基础的。这种解释在人的智力发展史中的相应阶段上是完全自然而合理的。关于病魔和预言精灵的学说在蒙昧状态的范围内占有最广泛、重要和固定的地位。假如我们获得了关于这种学说之本原的鲜明概念,那么我们就可以很容易地在各种不同的文化阶段上按迹探求它,虽然它在新的医学理论的影响下部分地消灭了,但是它随时又重新产生了,而且最后它的残余甚至还保留在我们现代的生活环境中。

我们不只是从那些以鬼魅论的观点来描述疾病的故事中知道这种鬼魅论的。因为认为疾病是由于精灵的影响,于是由此就自然地得出这样的结论:驱除精灵是反对这种疾病的最好的方法。因此,与关于鬼魅的学说同时,从它在蒙昧人中出现起到今天为止,都有念咒者的技术。恐怕没有比念咒者的方法更能生动地体现关于个体精灵是疾病猖獗的原因的概念了。念咒者时而甜言时而威胁地劝说精灵不要再纠缠病人的身体而移到别的地方去。在病魔和精灵附体情况下这种精神影响的两种主要后果——疾病发作和预言的才能,不只是彼此混合,而且常常是完全相合,我们完全同意两个后果属于一个共同原因的观点。认为主宰的或附体的精灵可能或者是人的灵魂,或者是属于任何别的阶层的精灵的观点,有力地证明了魔论无论在实质上还是在形式上都是从关于灵魂影响肉体的一般观念中发展起来的。在用取自大量记述和报道的典型例子来解释这种学说的时候,几乎既不可能在起作用的精灵之中把人的灵魂跟恶魔相区别,也不能在中魔和把魔包容在自己体内之间画一道鲜明的线。同样也很难把受魔鬼折磨的病人的情况跟驱赶病魔的巫医、能见幽灵的人或祭司的情况区分开来。总之,在蒙昧人的心中,在这些概念的混合方面,清楚地表明了它们在为精灵所魅的一般理论中是十分接近的。

在澳大利亚塔斯马尼亚人中,疾病和死亡都或多或少地推之于特定精灵的影响。有这样的记载:恶魔遵照神官的凶残的旨意悄悄地来到它的受害人的身后,用狼牙棒击他的后脑壳,或者是死人的精灵,当有人叫它的名字的时候,就愤怒地走来并爬入叫者的身体,吞食他的内脏。这种记载确实提供了蒙昧人的万物有灵观的特别直观的例子。^①致病精灵的理论在马来半

① Philostratus: *Vita Apollonii Tyaneensis*, III, 235; 墨雷:《澳大利亚考察记》, 1844, II, 337 页; 布德·安德鲁:《知识引论》, 1870, 183, 195 页。——原注



岛上低级部落明蒂拉人中极端发达。他们的精灵——“干图”在其他的作用中具有致病的惯例。例如，“精灵卡留姆巴干”使人生天花，“精灵卡曼格”使人发烧和手脚肿胀；假如人受伤了，“精灵帕利”就挨近伤口并开始吸吮，因此就流血了。记载说：“列举其余的精灵，就意味着以其自身的名字代明蒂拉人所熟知的每一种疾病的名称。假如在他们中间出现了某种新的疾病，那么，这种病就被加上同名的‘干图’。”^①

为了阐明原始人的意识赋予了病魔以多少特定的个性，应当熟悉一下下面的报道。奥朗劳特人用枯树枝和荆棘堵塞所有通往出现天花地区的道路，目的是阻止恶魔。奥里萨的贡德人也恰好同样努力用枯树枝、石头和采用在地上浇灌臭石油的方法来隔断天花女神尤加·宾奴走向自己茅屋的路。^②在婆罗洲的达雅克人中，“被精灵触摸过”就意味着成了病人。生病是由于无形的精灵用无形的枪矛击出了无形的伤，或者它们进入肉体之内把灵魂驱赶了出去，或者是定居在心中，使人陷入极度热狂之中。在印度群岛，承认病魔有一半人性，这表现在下面的事实上，人们用祝宴、舞蹈和列在森林中的食品来使它们得到满足，目的是迫使它们离开自己的受难者；或者是把载着礼品的小船放到海里，以便定居在病人内脏里的精灵能够乘划子永远离去。^③

万物有灵观的疾病论醒目地表现在波利尼西亚，那里每一种病都被认为是神灵的影响，这些神或者是由于接受了病人的敌人的供品，或者是受害者本人的行为违犯了禁忌的条律，于是就反对病人。例如，在新西兰，任何病症都被认为是精灵，而且多半是儿童的精灵，或者是一般未成年人的精灵，它定居在病人的体内之后就在内部折磨他，一点点吃他。当念咒者找到那种病魔所借以进入病人体内食其内髓的道路时，他就用咒语劝它迁到小亚麻船上驶回家去。我们也知道，身体的各个部分——额、眼、鼻、足等——属于各种不同的神，这些神派给它们不同的痛苦和病症。^④

其次，在萨摩亚群岛上，当有谁快死的时候，人们都尽力以友好的态度

① 《东印度群岛记事》，I, 307 页。——编注

② A. Bastian: *Die psychologie als Naturwissenschaft*, 1860, 204; A. Bastian: *Der Mensch in der Geschichte*, B-de 1—3, Leipzig 1860, II, 73; 麦里弗森:《印度》，370 页。——编注

③ 《东印度群岛记事》，III, 110 页；约翰:《远东的林间生活》，I, 71, 87 页；平克顿:《航海与旅行》，IX, 133 页；Meinert: *Geschichte der Religionen*, 1806, I, 278；杜利特尔:《中国人》，I, 159 页。——原注

④ 奥特兰德:《新西兰的传说》，97, 114, 125 页；泰勒:《新西兰》，1870, 48, 137 页。——原注



和他分离,因为完全相信,假如他怀着对某人的怨恨死去,那么多半要重新回来让这个人或与之亲近的人遭受某种灾难。常常把这看作是生病或死亡的原因,也就是:死人的精灵回到世上,定居在人的头里、胸中或胃里,使他生病和死亡。如果一个人突然死亡,就会认为他是被精灵抓去吃掉了。这个人的灵魂就必须赶快到死人公共的精灵界去,它在那里还没有说话的权利;如果想要争论,就要打它的胸膛。最后需要指出,死人的致病的灵魂也就是那些灵魂,它们在较为有利的情况下进入活人中,并且借助于家庭的某一位成员说话,预言未来的事变,指导家庭的事情。^①在远东,在乔治和社会群岛,邪恶的恶魔被送去抓扯、骚扰人,使人陷入惊厥和癡斯底里状态;像用芒刺针钩一般地去折磨穷苦不幸的人,或在他们体内去扭绞和结扎他的内脏,使他们痛苦地翻腾直到死亡。但是精神错乱者们作为被神召见的人而受到很大的尊敬,而白痴们之所以受到温和的对待,是因为相信他们的超自然的天启。^②在那文化处于低级阶段的地方,迄今仍然保留了从前的信仰,这种信仰在有知识的人们中转为著名玩笑的白痴的同义语——“有福之人”。

美国的民族学指出了认为疾病是由于恶魔作用的文化落后的部落。例如,达科他人认为,精灵惩罚干坏事的人,特别是惩罚那些死人祝宴不完备的人。这些精灵有能力将任何生物或物体的精灵遣入人体,例如,熊、鹿、龟、鱼、树木、石头、死人的精灵;这些精灵进入病人体内,使人生疾病。医治是巫师在病人头上念咒,在装满小球的葫芦制的哮喘棒伴奏下唱“赫——列——里——拉”,庄重地显示出用树根制成的进入东西的象征形象,吸尽生病的地方,以便从那里取出精灵。当他认为精灵出来的时候,就用枪来射击。^③在哥伦布时代的西印度,这类的方法十分流行。僧侣罗曼·潘尼在自己的新奇的故事中说,土著的巫师从病人的脚上取下疾病(就好像脱下裤子),走到门外,用力一吹赶走精灵,打发它到山上或海上去。仪式通常是以吸出病处和想像地取出石头、一块肉或其他物品来结束的。想像地取出的那些东西是虚庇护病人的精灵或神(采米)作为对病人不给它建庙或忽视祈祷和

① 特纳:《波利尼西亚》,236页。——原注

② 埃利斯:《波利尼西亚胜地》,卷1,363页,395页,等等,卷2,193页,274页;库克:《第三次旅行》,卷3,131页。这种超人性的细节在另外的民族中归于人的衰弱或精神错乱,见斯库克拉夫特:第4卷,49页;马齐乌斯,卷1,633页;米涅尔斯,卷1,323页;魏茨,卷2,181页。——原注

③ 斯库克拉夫特:《印第安人的部落》,Ⅰ,250页;Ⅱ,179、199页;Ⅲ,498页;Eastman: *Dakota*, XXII, 34, 41, 72。——原注



图 30 印第安人的萨满在驱除病魔

上供的惩罚而放进僵身上去的。^①巴塔哥尼亚人尊重精神失常者,原因是一个精灵进入到了这个患者的体内;他们相信每个失常的人都是被一个邪恶的恶魔迷住了。因此,他们的巫医们总是带着一面鼓,上面画着恶魔的像。巫医们在病人的床上敲鼓,把邪恶的恶魔从病人身上驱赶出来,这恶魔就是病因。^②在非洲,按照巴苏陀人和祖鲁人的哲学观点,死人的精灵是致病的原因。死人精灵进入人体为的是召唤他学习自己或者迫令他为死人供奉食品。这些精灵是巫师或病人自身所认识的,病人在梦中看见了来折磨他的死人精灵。刚果人的部落也同样认为,疾病和死亡是由变为强大的精灵的死人的灵魂所引起的。因此,上述地区的医术就变成了纯粹宗教的仪式,这种仪式就是对致病的阴魂奉献抚慰的祭品和进行祈祷。巴罗隆人把精神病

① 平克顿:《航海与旅行》,XII, 87 页。——原注

② D'Orbigny: *L'Homme Américain*, vol. II, pp. 73, 168; 马斯特斯:《巴塔哥尼亚》,180 页。还见 J. C. Mülle, pp. 207, 231 (Caribe); 斯皮克斯和马齐乌斯:《巴西利亚人》,卷 1, 70 页; 马齐乌斯:《美洲民族》,卷 I, 646 页 (Marcusia)。——原注



患者像作为处在神灵的直接影响之下的人而对他们进行某种礼拜。而在东非,对精神病和痴呆的解释,则在下面这句话中说得极为简明而典型:“恶魔坐在其中。”^①西非的黑人预料任何疾病的发作都是由灵物引起的,并且不自得地认为自己能够知道精灵怎样和为什么引起疾病。病人或许忽视了“翁”即偶像的灵魂,而它却使他得病;或者,可能是他的“克拉”即个人守护神灵被唤起,告诉他一直不被人尊敬地对待的事实,等等;或者也许是一个“西萨”即某个死人的幽灵,这个幽灵可能想要自己死后留下的金首饰。当然,治疗意味着满足灵魂的要求。

黑人关于病魔的另一种学说是约·李·威尔逊神父关于几内亚的下列报道中介绍的:“在这里,中魔是常见的事情,它发作的表现跟新大陆所描写的有某些相似。僵直的姿势,抽搐,口吐白沫,表现出超自然的力量,狂暴,折磨自己的身体,咬牙切齿以及其他在每一种预想到恶魔之教唆的情况下的那些类似的癫痫的表现。”^②许多旅行家不止一次地指出,幽灵主义的疾病论在相当大的程度上阻碍了原始部落的医学的发展。毫无疑问,这是正确的。例如,在东、北印度的博多人和迪马尔人部落,他们把一切疾病都归之于因某种罪恶或不遵守崇敬的法则而折磨病人的神。他们之中的念咒者推测哪一位神被侮辱,并以供奉许给的猪作祭品来安抚它。这些念咒者是由祭司阶级组成的,他们是唯一的民间医师。^③在那为普遍流行的病魔学说所统治的地方,在为魔力和仪式所充满的人脑中,恐怕就没有余地再去思考药剂和食疗疗法了。

疾病性的中魔转为预言的这些情况,特别是跟癫痫性的、抽搐性的和癫痫性的痛苦有关。别克高兹描述塔斯马尼亚土著的神官,说他“发作时痉挛性收缩胸部的肌肉,像所有一般疾病一样他也将此归之于恶魔”。这种病就是他的灵感的全部证明。梅森博士在异教村普诺传教,一个听众的癫痫病发作了;家族的精灵附到他的身上,为的是通过他来阻止人民听传教士宣教,而他像个疯子一样拖长声调宣告禁止。这个人后来加入了基督教,并且对传教士说,他“不能清楚地了解他从前的行为,但是他实际上觉得,好像精

① Casalis: *Les Bassoutas ou 23 années de séjours d'observations au sud de L'Afrique*, 1859, 247; 卡拉维:《阿马祖鲁人的宗教习俗》, 1870, 147 页; Magyar: *Reisen in Sud-Africa*, 21; 伯顿:《阿贝奥库塔和喀温施山》, 1—2 卷, 1864, 2 卷, 320, 354 页; 斯霍尔:《沙维利故事》, I。——原注

② 威尔逊:《西非》, 217, 388 页。——原注

③ 霍奇森:《印度的土著居民》, 168, 170 页。——原注



灵对他说过话而他想必是转达了可传达的话”。在克伦人的国度里,土著的“乌依”——预言者非常兴盛,他们的职能在于使自己修行到能够看见离去了的精灵,访问它们那遥远的住宅,甚至召唤它们返回肉体,也就是使死人复活。这些预言者总是些非常神经质的、善感的人,像巫媒一样,在作预言时,他们实际上是陷入了痉挛状态。^①

卡拉维博士关于祖鲁人中的预言者的故事是极有教益的。他们所经受的发作,被认为是在访问“阿马邇果”——祖先的精灵。这种病非常普遍。在某些人中,这种病是自然消失的,另外一些人则是驱逐致病的精灵,而第三种人则让这种病听其自然而他们就变成了哲学上的预言者。他们那种寻找隐晦的东西和报告显然最难得的消息的能力,为一切土著所证实。同时,无论是他们的机巧还是错误都逃不脱这些土著。为这种病态作详细的描述的是一位癡病的能与灵魂交往的人,他处在“具有预言能力之前的状态”。这个人描绘了众所周知的癡病的发作:“感到沉重得要命,这沉重顺着身体往上到达双肩;现实般的梦;同时出现两个物象,它们在靠近他时就消失了;心中出现了没有事先记诵过的圣歌;感到在空中飞翔。这个人出身于这样一个家族,这个家族成员的特点是极富有感受性,并且是巫师。”^②体质不健康导致神经性疾病表现的人,实际上自然地就变成了预言者和巫师。在巴塔哥尼亚人中,这种患者都患有癡病症或圣威塔斯(St. Vitus)舞蹈症,他们会立刻被选为魔法师,正如被恶魔自己选中把他迷住那样,让他手扭曲痉挛,大笑不止。^③在西伯利亚的部落中,萨满教巫师选择容易惊厥、适合培养成为同业者的小孩子,他是属于那种适合变成遗传性癡病患者的。^④事实上,在体质方面有这种病的发作倾向的人们,好像是被选定来做与幽灵交往的人和神官。在低级文化阶段上,癡狂者们已经通过这种途径开始显示出对他们周围较为正常人的思想的那种有力的影响;这些正常人将这种影响在整个历史时期都如此不寻常地保留着。

病态的预言现象总是由众所周知的目的引起的,同时,人所共知的巫师们通常是夸大其词或者甚至纯粹伪装。在较为真诚的情况下,灵媒可能如

① F. 柯林斯:《缅甸》,107页。——原注

② 卡拉维:《阿马祖鲁人的宗教习俗》,1868—1870,183,259页。——原注

③ 发尔克尼:《巴塔哥尼亚》,116页。又见 Rochefort: *Ils Amilles*, p. 418 (Caribe)。——原注

④ Georgi: *Reise im Russ. Reich.*, vol. i. p. 280; 米涅尔斯,卷2,488页。——原注



此强烈地充满这样的观念，好让控制他的精灵事实上是通过他说话，他不只能按名称呼精灵，按照它的性格说话，而且甚至按照精灵的气质改变自己的声音。这后一种特性属于古义的腹语术；当然，更进一步则转为纯粹的欺骗。然而这些现象或者是人为引起的，或者是具有故意欺骗性的再现，这是确实的，这证明与其反对这种特性，毋宁说对我们的思想有益。真实的或者伪装的预言性中魔的细节，在任何情况下都说明了人们的信仰。巴塔哥尼亚人的巫师在着手工作时，开始击鼓并转动哗唧棒，直到真实的或假装的癫痫发作为止。在那个时候，进入他体内的精灵宛如从他的体内用一种微弱暗哑的音调开始回答问题。^①在南印度和锡兰，所谓“跳魔者”自我导致发狂，以便进入感乎天启的状态，来为病人治病。^②博多人部落的祭司同样在疯狂发作的周围人的音乐和歌唱的伴奏下狂舞，在疯狂发作的时候，神就降到祭司身上并通过他来开始预言。^③在堪察加，当彼卢卡依在雷电下进入女萨满们的体内时，女萨满们就开始预言。她们以“特什！”这种叫喊声来领会精灵，她们的牙齿像发疟疾时那样打颤，于是她们就能够作出预言。^④

在太平洋岛屿上，死人的精灵暂时进入活人体内，使他们感乎天启，使之预言未来的事件或者执行最高神祇的某种命令。对蒙昧人中预言的中魔征兆的最好的描述正好属于世界的这个地区。斐济的祭司沉默静坐，顽强地凝视着鲸须制的装饰品。经过若干分钟他开始颤抖。在面部和四肢里出现轻微的颤搐，这颤搐又加剧到强烈的抽搐，伴有脉管突起、发吃语和呻吟。同时神就进入了他的身体，而预言家转动着圆大的眼睛，脸色苍白，嘴唇发青，汗水淋漓，完全是一个疯人的样子，以一种造作的声调宣布神的意旨。然后发作平静下来，预言者缓慢地环顾自己的四周，而神就回精灵之国了。在桑德维奇群岛上，神墨罗同样庄重地说出自己的意愿，它的祭司停止了动作和说话，像一个自由人一样，然而他在地打滚，四肢痉挛，面容扭曲得可怕，目光僵怯，茫然不动，口吐白沫，并用一种奇异刺耳的不连贯的声音来宣告进入他体内的神的意旨，周围的祭司们向人们含含糊糊地对这声音加以解释。在塔希提岛(Taiti)上，人们常常发现，那些无论在天赋还是口才方

① 达尔盖尼：《巴塔哥尼亚》。——原注

② 考德威尔：《达罗毗荼语比较语法》；莱普：《民族志》1—2卷，1859，2卷，469页。

——原注

③ 霍奇森：《印度的土著居民》，172页。——原注

④ Steller: *Raise von Kamtschatka nach Amerika*, 1793, 278. ——原注



面都与正常状态没有区别的人,在痉挛发作的呓语中,认真而卓越地说出了完整的话,宣告神的旨和解答,或者用那些为职业演说家所常用的富有诗的形象和譬喻的结构很好的句子预言未来。但是,发作一过,健康的理智恢复了,预言的才能也就消失了。^①

最后,根据记载,非洲的预言者是具有明显癫痫特征的最初的腹语术者。在索法拉(Sofala),国王殡葬之后,他的灵魂进入巫师体内,并用所有周围的人都熟悉的声音向新皇帝提出如何管理人民的忠告。^②在大约 100 年前的一种记载中说,一个黑人之女——几内亚物神的女祭司,对来向她征询意见的人给予回答。她坐在地上,抽搐一下之后,把头埋进双膝里,用手把脸遮盖上,直到物神进到她的体内为止。当时,她口吐白沫,开始痉挛性地发作,大口地呼吸。这时,到来的人能够向她请问:“我的朋友或兄弟的病将要痊愈吗?我给你什么才能使他病愈?”等等。女祭司用一种细细的齿音,用祖先的古体语言来回答;发问的人获得了命令,或者杀死一只白公鸡并把它放在十字路口,或者捆上它献给物神,或者把 12 根木桩直接钉进地里,以便把朋友的病同它们一起埋掉。^③

在野蛮人和文明民族里的中魔现象不需要详细描述,因为至多不过是蒙昧人中同一些现象的继续。^④在这种情况下,同样仍然说则有利于结论:中魔论是低级文化的产物,它被高级的医学逐渐代替了。当注意这种学说在中级和高级文明阶段的变化的时候,我们首先发现这样的意向,即把它的应用范围仅仅局限于一些特别的、严重的疾病,这些疾病多半是跟精神错乱有关:癫痫,癔病,呓语,痴呆,恐水病。后来,由于医生方面的经常反对,这种意向也就消失了。

在东南亚诸民族中,关于恶魔的烦忧、迷惑,至少在公众的信仰中是很浓厚的。中国人受了蛊惑,或丧失了肢体功能,或得了其他无法解释的疾病,就知道他已经被一个邪恶的幽灵所蛊惑,或被他所提及的神灵所折磨、

① 埃利斯:《波利尼西亚人考察记》,1829, I, 352-373 页;Niebuhr: *Reisebeschreibung nach Arabien*, 1774-1778, I, 479;马林诺尔:《汤加群岛》, I, 105 页;威廉斯:《斐济》, I, 373 页。——原注

② 平克顿:《航海和旅游》, XVI, 686 页。——原注

③ Römer: *Guinea*, 57; Steinhilber: *Religion des Negeri* (Magazin der evangelischen Missionen No 2) Basel 1856, 132, 139; Schlegel: *Schlüssel zur Ewe Sprache*, XVI。——原注

④ 关于各不同部族的详细情况参看:Castrén: *Finnische Mythologie*, 1852, 164, 173; A. Bastian: *Die Psychologie als Naturwissenschaft*, 1860, 90; 田金(Parking):《生活在阿比西尼亚》, XXXII。——原注



侵袭,或被她以前的妻子所冒犯。妻子的灵魂在长期寻觅之后,找到了她的丈夫。这时,当然要驱邪。当邪恶的幽灵或它的影响被驱除时,它很容易进入站在附近的某人身体里,因此,有一种颇为流行的说法:“闲散的旁观者不应当到驱邪的场合。”一般的占卜手段在中国是很普遍的,其中主要是巫婆,她坐在桌子前冥想,直到病人的灵魂要求进入她躯体里,并通过她和活人交谈;以祈祷的形式也把神灵带入男人的身体里,他以自负、神圣的形象和姿态发出神谕的声音。

在缅甸,沼泽的疟疾精灵扑到通过它的领地的人们的身上,颤抖到他们用咒语把它赶走为止。癫痫和中风的发作则是由于另一些精灵作祟。对中魔的舞蹈妇女这样来医治:巫医把一块覆亵物蒙在病人的头上,拿棍子用力打击病人,同时确信挨打的不是她而是恶魔。精灵被施了魔法的有节的绳子捆住而逃不掉,那绳子就扑向中魔者的脖子。当重打到恶魔开始用病人的声音说话并道出自己的名字的时候,医师就放它自由,或者踏住中魔者的肚子直到把恶魔踩死为止。

至于祈祷和供奉的例子,巴斯蒂安博士讲述的一个很有特色的故事就足够了。一个孟加拉人的厨师被突发的中风所侵袭,他的妻子声称这是惩罚和回报,因为这个不信神的人一天又一天地到市场上买了一磅又一磅食品,尽管她规劝他,他从不把佳肴献给小镇上的庇护人的灵魂;但是,作为一个好妻子,她现在尽力为受苦的丈夫效力,把少量的彩色大米放到他跟前,和祈祷者一起给他的手指戴上戒指,并被冒犯的灵魂交谈——“噢,不要骑在他身上!”——“啊,让他走吧!”——“不要这样紧紧地被它所迷惑!”——“你会得到大米的!”——“啊,那味道多么好啊!”如何明确地识别这种观念,可以从给准备做僧侣或和尚的候选人提出的问题上作出判断——“你被森林和山上的魔鬼、女巫、邪恶的幽灵所引起的疯狂或其他疾病折磨过、迷惑过吗?”

在印度的英国占领范围内,迄今能够切实地研究中魔论和属于它的念咒仪式。在这里,任何突然痼病或神经病发作,都像古代一样被认为是一个具有恶魔性的灵物“勃骨塔”吹了一口气或者进入体内。假如老女巫把人损害并使之成为病人或疯癫的人,那么她就从他的体内回答她是谁和她在哪里住。其次,在印度现在也能够看到,中魔的人们怎样号叫、痉挛、疯狂甚至扯断捆在他们身上的绳子,直到咒语在他们身上发生作用为止。在那个时候,中魔状态停止了,病人缓慢地四周环视,喘一口气,疲惫不堪地倒在地

上,恢复了意识。在这里也可以看到,神灵怎样通过引起的激动,通过吟唱和焚香强行进入人体内。神灵当时以通常的癫痫或癫痫的发作来表示自己的来临,并以自己神的身份和名字借惑乎天启的灵媒的声音来发表预言。^①

在古代巴比伦和亚述的文本中驱逐恶魔的成规表明,关于致病恶魔的学说在那里获得了充分的发展。在古希腊和罗马也有同类的信仰。在这方面,类似“恶魔”的说法的专门术语从那时传到了现在。例如,在荷马那里,狠毒的“恶魔”折磨着特别受恼人的疾病困扰的人们。“癫痫”正如在希腊语中这个词义本身所表明的,意思是病人被一种超自然物所“控制”。这后者的确切意思是“被神女所魅而狂”,即自然神女控制住了病人或者掌握了他。在中魔和癫狂或吃语之间的因果联系是希腊的哲学原理之一。癫痫的就意味着包含有恶魔。苏格拉底说,那些否定有恶魔或精灵存在的人,他们本身就是中了魔的人。亚历山大把难以克制的暴怒归之于受屈辱的狄俄尼索斯的影响,他在酒醉的状态下于暴怒时杀死了自己的朋友克吕特(Kleitos)。癫狂(恐水症)被认为是中了恶魔。罗马人称癫痫的人为“充满精灵的人”。中了魔的人们口吐白沫,惊异地寻视,而精灵们以病人的声音从他们的体内说话。预言者的力量在那里也同样为人所共知。中预言之魔的学说及其仪式在古典社会很兴盛,而且同低级野蛮时代相比较变化不大。假如将太平洋岛上的一位居民引入德尔斐的阿波罗神庙,让他看神庙女巫的痉挛性的作态,听她那癫狂的叫声,任何一种仪式他都不需要解释,因为它们跟他故乡的蒙昧哲学的产物是如此相似。^②

犹太人关于魔魅的学说在其长期的存在过程中,任何时候也没有像所谈到过的保存在新大陆的魔魔学说对文明人类的观念发生过如此直接的影响。在这里,没有必要引四福音书和《使徒行传》里的相关著名篇幅,这些记述显示出了古代公认的魔魅的征兆。从民族学的观点看,这些文献确定地证明了犹太人和基督教徒信奉这些一直处于统治地位的学说,并以魔魅和恶魔的蛊惑来解释癫狂、癫痫、失语、吃语和预言以及其他精神生活和肉体生活的病态现象。当代传教士们的类似著作更为清楚地证明了这些“恶魔

① 沃德:《印度人》, I, 155 页;罗伯茨:《东方例解》, 529 页; A. Bastian: *Die psychologie als Naturwissenschaft*, 1860, 164, 184—187; Pictet: *Origines Indo-Européennes ou les aryas primitifs*, 1859, II, V; Spiegel: *Asiatica*, B-de, I—III, 1852—1863。——原注

② 荷马:《荷马修纪》, V, 396; X, 64; Plato: *Phaedrus*, *Timaeus*; Pausanias: *Periegesis tes Ellados*, IV, 27; 色诺芬:《大事记》, I, 9 页; Lucianus: *Philopseudes*; Petronius: *Satiricon*。——原注



性的”特征同在不开化民族中所观察到的那些类似。

在最初的数世纪中,基督教的中魔事件发生得特别频繁,大概这不是由于万物有灵观的疾病论在当时异常发达,而是由于那样一个简单的原因,即当时居统治地位的宗教的激情加强了发生这类现象的可能性。古代的宗教著作在“中魔者”、“魔魅者”、“疯狂者”的名义下,描述了一系列体内居有魔的人,因为他们的发作时常伴有强烈的抽搐和痉挛,随后就是中魔状态或癫狂,就是癫痫发作及其他强烈的抽搐性的痛苦。在教会中为他们分配了一个特别的处所,教堂是这些不幸的人的最主要的庇护所。他们的任务就是在礼拜的时间以外收拾教堂,每天有人来给他们送饭;他们处在神职人员的特殊阶层——念咒者的监督之下。这些念咒者的任务就是用祈祷、咒语和手的掬引来驱鬼。至于通常的魔魅发作,尤斯金、德尔图良、克里梭斯托姆、西里尔、米纽撒斯、西普里安以及当时的其他早期教父们描述得非常详细,如恶魔进入人们的体内,损害肉体和精神的健康,驱使他们沿着教堂庭园走来走去和痉挛得在地上打滚,还口吐白沫;如它们用所魅者的声音喊叫着自己的恶魔的名字,后来,被咒语的力量打击,或者被带给它们的祭品征服了,它们离开所进入的肉体,并且承认异教的神不是别的什么,而是恶魔。^①

因为这种事物一切受过教育的读者都很熟悉,所以我不详细地引用丰富大量的证据,那本质上,野蛮时代的和仅仅在某些部分或多或少地表明他们缺乏开化的证据。我们的目的是把关于中魔和念咒的学说通过中世纪引到现在。对于这个目的,有一些突出的例子,我们可以拿《古代英国医疗手册》中的处方作为医学观点的例证:治疗小鬼儿引来的痼疾(也就是抽搐)的药剂是用白狗肉和面烤的馅饼;供中魔的人吃的药是众所周知的药草在精制的啤酒中泡出的汁液和大蒜及圣水,必须在做弥撒时举行仪式,用教堂的小铃来喝光。这类论断还可以在《女巫之槌》这部著作中找到,这部著作论述说,恶魔定居在人体内并招引疾病。这些研究可以在格兰维尔主持编写的《被战胜的妖术》中找到。^②在历史轶事中记录了痉挛的有洞察力的

① 宾厄姆:《基督教会的习俗》,Ⅱ,第4卷;Calmet: *Dissertation sur les apparitions des esprits*;莫里:《巫术》;黑道:《理性主义史》。个别的例子参看: Tertullianus: *Apologia adversus gentes*; Cyrille: *Cont. chéres*; Minucius, Marrus Felix: *Octavius*。——原注

② 详情见科凯恩(Cockayne):《古代英国的巫术、语术、占星术》,在《女巫之槌》中; Calmet: *Dissertation sur les apparitions des esprits*, I, 第24卷; Horn: *Zauber-Bibliothek*; A. Bastian: *Der Mensch in der Geschichte*, B-de 1—3, Leipzig 1860; A. Bastian: *Die Psychologie als Naturwissenschaft*, 1860。——原注



魔鬼,它使尼古拉·奥布里着魔,并且在拉昂主教的虚假的加尔文主义的驱邪中得到证实:查尔斯六世中了魔,一个祭司徒劳地要把他的幽灵移入12个男人的躯体里,他们被束缚起来,以接受他的幽灵;德国的埃尔宾格罗德的妇女患牙痛病时希望精灵能进入她的牙齿,她不时地被6个幽灵所蛊惑,这些幽灵分别是沙尔克·德·瓦尔雷特、沃克、韦德克劳特、迈拉、尼普和斯塔普。乔治·卢金身上的幽灵陷入痉挛状态,又说又唱又喊叫,他于1788年在布里斯托尔教堂被庄严的驱邪所解救。在本世纪的欧洲从希腊和意大利始,到法国止,人们把癫狂和瘧病归之于中魔,并用咒语来医治它们,这完全和原始时代一样。^①这种情况令人信服地证明:古代的观点继续保留至今。1861年,在莫尔新——从日内瓦湖往南的一个小村庄,严重的中魔流行病扩散开了。在邪教僧侣的咒语的影响下,这种流行病发展到如此程度:仅在一个村庄中就差不多有110个中魔者。^②下面是摘自法国在中国的传教士阿诺维尔赫主教1862年的一封信中的一段话。“你相信吗?10个村子入了魔。魔鬼被激怒了,搞了一系列的恶作剧。在我刚布过道的两星期里,有五个人中了邪。我们那些初学教理的人使用圣水驱魔治病。我看到了奇迹般的事情。魔鬼反而帮我吸引了更多的人入教。在耶稣基督的时代,谎言的祖师也不禁要说实话。这些可怜的中了邪的人百般作态地喊叫道:‘你为什么要传播真正的宗教?我最不能忍受别人夺走我的弟子了!’‘你是谁?’讲授教理的人问他。开始他不肯回答,后来还是说了‘我是卢西弗尔派来的’。‘你们几个人?’‘22个。’圣水和十字架把这中了邪的人解脱了出来。”

可以引用现代关亡召魂术的实际例子作为结尾。在这个例子中,灵媒感到精灵进入了他的体内,并通过他特别是摆脱他的灵魂来活动。费城的乌埃斯特描述说,有个中魔的灵媒经受住了剑的考验,然后失去知觉地倒下了。当他醒过来的时候,精灵从他的体内宣称,它是为独立而战死的祖先——神父的亡灵。^③在英国,几乎没有听到过中魔的现象,这些现象只是由神学者们以历史的观点来加以研究。从中魔者的体中驱除妖魔的盛大仪式从英国教会的宗教仪式中排除了;而那种驱魔的仪式迄今仍然保留在罗马教

① 莫里:《巫术》,Ⅱ,第2章。——原注

② 对这类流行病记述见:Le Jeune, 见 Rink: *Eschimoische Esenstyr of Yagn*; 霍林顿:《新大陆的神话》,1868,275;威尔逊:《西非》,217页。——原注

③ A. Bastian: *Die psychologie als Naturwissenschaft*, 1860。——原注



图 31 驱魔(中世纪的版画)

会的庆典中。譬如在英国偶尔也突然出现关于恶魔魅惑的情况的传闻,那么,它们只是由报纸在《迷信与幻觉》栏中重述。关于中魔的学说、它的起源与对人类的影响,我们应当求助于最低级的文化阶段,在那里,这种学说至今仍然盛行。

很容易明白,在现代社会中对这一事物观点的改变,无论如何也不依赖于那类为古代哲学家归之于恶魔魅惑的癫痫的消灭。癫痫、癔病、吃语、躁狂以及与之类似的肉体 and 精神的紊乱现象现在也还继续存在。它们不只是存在,而且在文化落后的民族中,甚至在文明民族的某些迷信地区,仍然像古代一样地

加以解释和医治。假如我说现在还有一半人相信魔魅的学说,而这一半人是其最远古的、原始的祖先的顽固的继承者,我未必就近于夸张。幸运的是,古代万物有灵观的疾病论逐渐让位于较为符合现代科学的观点;这一点,我们应当归功于文明,也就是应当归功于在古典时代就已经开始发展的医学知识的影响。

在贝尔吉亚的著名赫尔斯克精神病院区中进行的变革,永远是具有特征性的例子。在从前,将成群的精神错乱者领到这里来,以便在圣迪姆芬教堂中用咒语让他们解脱恶魔。迄今病人继续群集,可是在那里,现在医师代替念咒者在工作。但是,我们无论何时何地都发现有以恶魔的影响来解释那类痛苦的企图,这类痛苦,现代受过教育的医师们则完全持另外的理解。任何时候也不应轻视古代的学说,不应轻视它在历史上的意义。这种学说作为低级文化阶段的附属品,是解释病理事实的十分合理的哲学尝试。正像机械天文学逐渐取代了万物有灵观的天文学一样,生物病理学也逐渐占据了万物有灵观的病理学的地位。在这两种场合下,个体灵物的活动让位于自然过程的作用。

现在,我们转来研究人类低级宗教信仰的另外一大部门,这一部门是唯灵论影响的同样原则的发展,这种原则我们在研究魔魅论的时候已经熟悉



了。我理解关于拜物教的学说。在若干世纪之前的时候,葡萄牙人在西非看到了黑人对待某些物品——例如木头、鱼、植物、木偶、石头、兽爪、木棍等的那种尊敬,他们非常恰当地将这些东西比作他们所最熟知的护身符或符咒,而称它们为“feitiço”或“魔术”,这个词来自拉丁文的“factitius”,其意义是“精于魔法的”。古代的法国人和英国人从葡萄牙人那里把像“fétiche”、“fetish”这种词借用来,然后这两种语言十分奇妙地使这种词长久地具有了不同的意义。旧法语的“faitis”——“样子好的,美丽的”,旧英语把这个词用作“fetys”——“样子好的,端正的”。它出现在乔叟的邇通俗的引语中:

富林斯克说话非常漂亮而且动听(fetysly),
随后的斯塔特福德在包维获得成功,
因为巴黎的富林斯克在这里还不知名。

德·布罗斯(de Brosses)议长是上一世纪最富有创造性的思想家之一,那种非洲人崇拜各种实物和常见物的描述使他感到惊讶,他采用了“物神崇拜”一词作为一般的叙述术语。^①从那时起,由于孔德用它来表示原始宗教的一般原理,它获得了普遍的推广。在原始宗教里,物品被看作是赋有像人一样的生命的。但是,我认为一般采用“万物有灵观”一词来表示关于精灵的学说是较为适宜的,让“物神崇拜”一词保留较为狭窄的、次要的概念范围;而那种关于精灵的学说,就是关于体现在物体中的,或与物体有关的,或者,最后,借助于它们来起作用的精灵的学说。我们将研究到崇拜“木块和石块”为止的物神崇拜。由此,物神崇拜就不知不觉地过渡到了偶像崇拜。

一切物体都可成为偶像。但是,在无限众多的物体中,灵物的容器、贮藏所或工具的观念并不可能没有区别地全都适用。偶像只可能是单纯的标志,是思想观念或思想实质的外在表现,就像手指或木棍能够用来表现数目一样。其次,它们可是一些象征性的魔法物,这些魔法物通过想像借助物体所固有的特性来起作用,就像铁环具有坚硬性或老鹰的腿具有奔跑的迅速性那样,最后,某些物体可能被看作没有任何确定的意义,而纯粹是奇

^① De Brosses: *Du culte des dieux-fétiches*, 1760. 德·布罗斯认为,“物神”一词跟“chose fée”(以魔术魅人之物)、“fatum”(鬼神之力)的说法有联系。——原注



怪的装饰品或怪异的事物。人的本性一般都喜好搜集和赞美那些在美观、形式、价值、罕有方面都卓越的物体。民族学博物馆的架子上堆满了那些原始人认为是珍宝的东西，他们拿这些东西作为自己的垂饰：齿、爪、根、野果、贝壳、石头等等。

物神多半正好是从这类的物体中选出的，很明显，这类物体对于蒙昧人的心灵所具有的吸引力，同迄今迫使迷信的农民珍藏各种各样奇异的“为幸福”的小饰物的原因是完全相同的。但是，这种嗜好使自己感到是在远为高级的文明阶段上。事实上，奥斯加克人在他从地上拾起的小石子面前的崇拜感，中国人对搜集各种奇形异状的龟甲的热爱，英国的保守旧习的贝类学者在曲向反方的贝壳形状面前的狂喜，在这三者中间有许多共同的东西。使黄金海岸的黑人为自己建立怪异的和万能的物神的大博物馆的思想动向，能够激励英国人积攒稀有邮票或新奇的手杖。在人的反常欲和新奇欲中，表现着他对奇迹的渴望，摆脱成规的枯燥感和摆脱自然界中单调的努力。

对于原始社会，假如我们有能够完全阐明它们对于那些神秘崇拜物之观点的大量例子，那么我们就在大多数情况下比现在更加无疑地明白，在原始社会人的思想中，这些物体想必跟精灵的影响有联系，亦即它们的确切语义，正如现在所采用的，应当是物神。但是，这还是不够的。为了给物体确定物神的意义，需要明确地指出，按照该民族的意见，它是精灵的化身，或者精灵通过它来行动，或者是精灵借助它来和人交往。也同样需要该民族以上面谈的观点来看待这个物体。或者，最后，需要证明，认为该物体具有个人的意识和力量，同它讲话，崇拜它，祷告，奉献祭品，把它奉祀为神，或者相反，按照它对崇拜者过去和未来的态度来憎恨。从我所引用的例子中将会看到，它们或是这样或是那样，或是多或是少，但是都符合列举出的条件。在确定蒙昧人以及较为开化的民族所崇拜的物神的确切意义的时候，主要的困难在于解决这个问题：物神的神奇作用是完全归之于那个体现在物体中或跟物体有联系的精灵，还是归之于借助物体表现出来的某种不那么确定的影响。在那些情况下这一点是清楚的，但是在许多情况下仍然是不清楚的。

对那类把一切疾病都同时跟精灵的影响及其在某种物体内的体现相联系的奇怪观点粗略地瞥一眼，对于较为清楚地理解物神的本质是有用的。在这些观点中包含着一系列这样的说明，按照蒙昧人的观念，疾病或活动的



病魔或许体现在木棍、石头或其他类似的物体中。在澳大利亚的土著中,巫师通过各种不同的方法及复杂的手段从自己的体内取出魔法精,被称作“包依利阿”,他们能够把它像一片石英一样地引入病人体内。这种精招惹疾病并毁灭身体,然而能够以看不见的形式或者作为一片石英用魔法将它取出来。水魔——“恩古克-旺加”一下子就能使小孩子的腿上长丹毒(他长时间游泳,于是就处在发烧状态),据说,这水魔被念咒者作为一块尖石头从染病处取了出来。^①加勒比人非常明确地认为生病是敌对的恶魔或神灵作祟的结果。他们有一种类似巫师的拔除荆棘或木刺的方法:装模作样的像是从病因的部位来拔除。据说,在安的列斯群岛(Antilles),把一些小片的石头和骨头分离开来,由一位妇女用棉布包起,作为分娩中保护的物神。^②把一切疾病都同样归之于恶魔作祟的马尔加什人在生病的时候就请巫师,巫师就用一种叫作“发基特拉”的工具来医治。“法基特拉”也许是任何一种物体:一根草秆,一块木头,母绵羊,南瓜,或者病人自己用来漱口的水,等等。当祭司对着这些符咒点数所有能招致该种疾病的恶魔的时候,他就委托“法基特拉”永远逮走它们;“法基特拉”被向外抛出,疾病同它一起被抛出去了。^③在婆罗洲岛上如此笃信病魔的达雅克人中,祭司在生病的部位上摇响几下符咒之后,就从那里取出几块假想的石子、几片碎布块,并且宣称这就是精灵。有时他正好从病人的肚子里取出半打恶鬼,因为他从每一个病人那里都要索取六加仑白米,所以很明显,他肯于以极大的数量来取出它们。^④

这类最富有教益的例子是在非洲发现的。卡加维博士详细记述了祖鲁人关于医治由死人精灵惹起的疾病之方法的故事。假如寡妇受到她不久前死去的丈夫降临的惊扰:他每夜到她这里来并像生前一样谈话,假如因此而损害了她的健康,而她就开始虚弱,于是亲近的人们就去找巫医(“尼安加”)来治病。他禁止她吐出在睡眠时积存在口里的唾液,而在睡眠的时候让她咀嚼药物。然后,亲近的人们动身去掩埋“伊通戈”,或者精灵。巫师把精灵驱入一种当地植物的球根内。把球根从侧面穿一个小孔,把夜里的唾

① 格雷:《澳大利亚考察记》II, 337页;艾尔:《澳大利亚》, II, 362页;奥尼尔:《澳大利亚的土著居民》, 见《民族学会学报》(伦敦), II, 235页; Moore: *Vocabulary of Wata-Australia*, 1842, 18, 98, 103; 布德·安德鲁:《知识引论》, 1870, 195页。——原注

② Rochefort: *Iles Antilles*, pp. 419, 508; J. G. Müller, pp. 173, 207, 217。——原注

③ 埃利斯:《马达加斯加人史》, 卷 I, 221, 232, 422页。——原注

④ 圣约翰:《远东的林间生活》, 卷 I, 211页。——原注



液和药物灌进它里面,用塞子把小孔堵上,把球根重新种到地里。当亲近的人们离去的时候,巫师吩咐那个妇女在她没有到家之前不要回头看。用这种方法来躲避幻觉。这种幻觉偶尔仍然能够出现在妇女的眼前,但已经不再折磨她了。这就正是巫师的力量迫使死人不再在梦中出现。在另一种情形里,遭受祖先的幽灵所侵袭的病人,对他的治疗可能由医生把他的血放进蚁冢里;当医生用石块把洞穴堵住后,他便义无反顾地离去。或者,还可以划破病人的患处,把血放进青蛙的嘴里,达到目的后再把它放回去,于是这个病人的病就被止住了。在西非遇这种情况是把病人的小病转移到活鸡身上,以便使疾病得到解除,如果谁抓住了这只鸡,病就会传染到谁的身上。

伯顿船长以下列方式来记述中非的习俗。因为疾病来自精灵,所以就召唤“姆干加”即巫师来医治。最主要的药物是鼓声、舞蹈和狂饮,这些一直继续到精灵从病人体中转移到非生物物体中为止。这些物体带有专门的名称“开齐”,或精灵的坐席。这些物体或许是土著所佩戴的装饰品,例如,项饰串珠,豹爪,补丁或布块。把它们藏在“魔树”之内或者悬挂在它上面,病魔就平息了。病魔们同样由于歌声而自愿从身体里出来;并且,将为此而特意制作的绘图彩棒抛到地上作为每一歌节的标志,而每一歌节之后,就有一个精灵从病人身上出来。借助这种医治方法,正好从病人身上取出半打精灵,因为在这里报酬是计个支付的。^①在暹罗、老挝,巫师能把他的非-否布(Phi-Phob)或恶魔送进一个受害者的体内,在那里,它转入一块肉或一块皮内,并使他生病致死。^②

因此,一方面,我们看到关于唯灵论疾病起源的学说同那种在原始社会的巫师中间最为流行的方法有密切联系,这种方法就是从病人的身上取出石子、骨头、一小绺毛发等等,而这些东西正是臆想的由魔法打进身体的病因(我在前面谈“利用吸出法治病”^③的时候已经提到过这些方法)。另一方面,我们在这里见到了非常著名的病源在个体形式中的化身,这种个体不可能通过感染的物体直接表现(虽然在它们中间或许有联系),但是,它或许只是由于它实际地移入某种动物或非生物而离开人的身体。例如,普里尼

① 伯顿:《阿贝奥库塔和喀麦隆山》,352页。——原注

② Bastian: *Oestl. Asien*, vol. iii, p. 275. ——原注

③ A. Bastian: *Die Völker des Ostlichen Asien*, Studien und Reisen, B-de 1—6, Leipzig 1866—1871, III, 275. ——原注



图 32 黑人瓦本加人中的物神的小房

说,腹中的疾病或许因为它们从病人身体转移到小狗或鸭子身上而痊愈,这小狗或鸭子十之八九会因此而死亡。^①对于印度的妇女来说,出嫁三次是非常危险的,因为为了警告灾祸,她的未婚夫会跟代替她死亡的树木订婚。^②当中国人生孩子的时候,将父亲的内衣里朝外翻过来挂在屋子里,以便恶魔进入衣服里而不进入婴儿身体里。^③

这类迷信至今仍然在民间保留着。民族学家现在也能够在欧洲农民的“神术”^④中研究医治下列疾病的技术,治热病和头痛是将它们转送给圣鹭或鸟,而治疟疾、痛风和瘰疬是将它们转送给杨柳、接骨木、松树或白杨,同时念咒如下:“早安,老婆婆,我给你一个寒战。”“晚安,接骨木先生,我带来了我的疟疾,我把它吊在你的身上,我就走开。”“白杨,白杨老,行行好,买下我的瘰疬吧。”等等。除此之外,在他们中间还有驱除疾病的习俗:将疾病钉入或楔入木块里或者将病人的头发或指甲的碎屑埋在地里等等。假如从道德的

① Pliny: *Naturalis Historia*, XXX, 14, 20; Cardan: *De varietate rerum*, 1556, XLII. ——原注

② 沃德:《印度人》, I, 134 页; II, 247 页。——原注

③ 杜利特尔:《中国人》, I, 122 页。——原注

④ 神术:中世纪迷信,指借助神力的魔术。——译注



观点来看这些迷信,那么将疾病传给埋在地下一包和一绺头发,当然是非常天真的习俗,但是,它们之中的某些带有极端罪恶的利己的痕迹。在英国,痲子是以下面的办法移走:每一个痲子都用单个的小石子碰一下,把那些小石子装进袋子放在通往教堂里的路上,以便把痲子传给那个拾得口袋的倒霉的人。在德国,把从痲疽上取下的膏药放在十字路口上,目的是将病传给过往行人。我从一些医学权威那里听说,在南欧有通过儿童给旅行者赠送花束的习俗,这种习俗有时并不完全是善意的,是为了让某种疾病离开自己。^①斯波梯斯伍德先生(Mr. Spottiswood)对我谈到过这类情况中的一个例子特别有趣。在图林根有这样的迷信,假如病人触摸到由山梨果做成的项饰,触摸到碎布或一般某种小物品,然后将这物品悬挂在林中路旁的树上,那么,疾病就会传染给触摸到这一物体的过路人,而离开原先的病人。这种事实使伯顿船长的那种思想成为似乎真实的,即悬挂在所有国家——从墨西哥到印度,从埃塞俄比亚到爱尔兰——被迷信所神圣化了的地点近旁树上的碎布、一绺头发及其他物品,具有病源容器的意义。另一方面,非洲人的“恶魔之树”和信德的圣树上面挂着碎布,借助它们来传达送来的愿望,这是在较为文明的国家所保留的习俗的典型例子。

人的灵魂可能是进入物体或与物体有关的精灵。事实上,拜物教的最自然的情况之一就是,灵魂暂时或永久地居留在它原先肉体的遗骸内。想像中的死人和它的遗骸之间的关系,由于最简单的联想在心中是非常清楚的。例如,我们读到,曼丹人^②的妇女每年都给自己亲属的头颅带来食品,并且在全部时间里都是以最亲热的方式跟自己的丈夫和孩子的遗骸开玩笑和喋喋不休地说。^③几内亚的黑人把亲属的遗骨保存在箱子里,他们有时到亲属遗骨灵庙的小屋去跟它们谈话。^④由此看来,从保存着漂白的先人遗骨并

① Grimm: *Deutsche Rechtsalterthume*, 1828, 1118—1123; Wutke: *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, 1860, 155—170; II, 375; 哈利韦尔:《民谣和童话》, 1849, 208 页; 亨特:《西英格兰民间传奇》, 221 页; Hylten-Cavallius: *Wärend och Wärdane*, I, 173。那就是说,不管怎样,吉普赛人把破布条结扎在树上,过路人怀疑生病一样的恐怖急切地诅咒它们;实际上这些破布仅仅是一种通知游荡的人离开的信号。——原注

② 曼丹人(Mandana):北美印第安人的一支,分布在美国北达科他州伯尔索德堡保留地,属印第安人雷印第安人类型。原行图腾崇拜,现改信奉基督教。——译注

③ 卡特林:《北美印第安人》, 1—2 卷, 1841, I, 90 页。——原注

④ 威尔逊:《西非》, 394 页。——原注



带着它们随同自己的全部家什到处迁移的蒙昧人^①,到那些来到自己亲人的坟墓旁恸哭的现代人,想像经常把死者个人同他的遗骸联系起来。在这里,正好又回到了万物有灵观哲学的思想上,这种思想从臆测性的联想导致对灵物确实存在于非生命物体中的信仰。所以,不难理解为什么克伦人认为死人的灵魂会从另一个世界里回来,使僵的躯体复活;不难理解玛丽安岛上的居民为什么把自己死去的祖先的干枯的尸体作为家神放在房舍里,甚至指望能从他们的脑袋里发出神谕;不难理解一个加勒比人的死者的灵魂会被认为居住在他的一块骨头里,把骨头从他的坟墓里拿出来,用棉花小心地包好,这样它就会回答一些难题,甚至可以用来蛊惑窝藏自己财产的敌人;不难理解对死去的桑塔尔人来说应当从火葬柴堆里把他的颅骨拿出来,用一种送交的仪式把它送到在隐秘的河流旁边的死者的父亲那里。

类似的观念在研究人类的殡葬仪式中,特别是保留死者遗体的某些部分作为超自然力的居所或者甚至以木乃伊(mummy)的形式保存全部遗体的习俗中——在秘鲁和埃及存在过——尤其有趣。把人的遗骸提升到作为灵魂的住宅或者最低限度是灵魂的工具的物神等级,这种提升为我们合理地解释了对这种遗骸崇拜的许多情况,而没有这种提升,遗骸对于我们仍然是模糊的。

想像的进一步努力使蒙昧人能够把死人的灵魂同纯粹物质的东西联想到一起——当然,这种观点基本上是幼稚的,然而同时却给原始的万物有灵观者直接转到关于灵魂进入有形物体的观念提供了可能性。达尔文在基林(Keeling)群岛上看到了两个马来亚妇女,双手握着一个木制的勺子,勺子穿着衣服,像个玩偶。这个勺子曾经放在死人的坟墓上,在满月时灵魂附入,也就是变成了月夜梦游者,开始痉挛性地旋转舞蹈,就像现在关亡召鬼会上的桌子和帽子一样。^②在印第安人中的萨利什人,念咒者招回已飞走的灵魂作为小石子、骸骨或碎块,并且相信,他们能把这些灵魂通过头顶导入心里。但是同时,按照他们的话说,必须极端小心:假如招回的灵魂属于命中注定而死的人,那么将它导入人体就会把人害死。^③土生土长的印度科尔

① Meiners: *Geschichte der Religionen*, 1806, I, 305; Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 209. ——原注

② 达尔文(Darwin):《环球旅行记》,458页。——原注

③ A. Bastian: *Der Mensch in der Geschichte*, B-de I-3, Leipzig 1860, II, 320. ——原注



图 33 带着物神的印度女人，她死去的丈夫的精灵就在那里

人部落的人有一种稀奇观念，他们在死人埋葬之后把灵魂带回家里，显然是把它作为家神来崇拜；同时，有的人捕捉在鸟或鱼身上再度体现的灵魂。宾吉瓦尔人用一罐水把它带回家，而班加人则用一罐面粉。在中国人中，这类观点达到了确定无疆的地步：他们认为，人的三个灵魂之一定居在祖先的牌位里，接受活人的请求和礼拜。同时，一个精灵留在尸体旁。长时期地保留涂金和涂漆的死人棺木并在墓上举行祈祷和奉献祭品的仪式的习俗就跟这最后一种观点有关。与这些离奇的观念相一致的是在中国普遍流行的仪式，即把远处病人的灵魂放在鸡（活的或人工制作的）里带回家，已经离开自己肉体的死人的灵魂被引诱到病人的衣服里，这样使它转回来。

鞑靼人关于灵魂化身的信仰表现在一个关于巨人恶魔的怪诞然而十分合理的故事里。不能杀死这个巨人恶魔，因为它的灵魂不在它的体内，而是在一条十二头蛇的身体里，它把蛇装在袋子里带在马上。故事的主人公知道了这个秘密之后，杀死了蛇，而巨人也同时死去了。这个故事是很有趣的，它鲜明地表现了一整类众所周知的欧洲平民故事的特有的意义。斯塔的纳维亚的故事可以作为这类故事的例子，其中巨人不能被杀死，因为心不在它的体内，而是很远很远，在鸭的蛋里。但是年轻的勇士终于找到了那个蛋，打破了它，巨人也就死了。^①随着灵魂化身的概念进入文明时代，我们便了解到“神灵可以放置至少 100 年时间，可以放在任何地方任何躯体里，不管它是满的抑或是空的；就像一棵结实的橡树——剑的圆柄——桶啤酒；仿佛是一个仆人或普通绅士——或一瓶酒，一个乡绅或法官”。这是从格罗斯在上世纪的一篇“清除”神灵的文章中的讽刺描写中得来的，在一系列有关野蛮人的信仰作为笑柄遗留在文明人之

^① Castrén: *Finnische Mythologie*, 1852, 187; 达里特:《挪威故事引论》, 69 页; 莱恩:《一千零一夜》, III, 316 页; Grimm: *Deutsche Rechtsalterthümer*, 1828, 1033。——原注



中的文章中,这一篇是很好的例证。

由此看来,灵物在世界上自由地飘荡,寻找外界的物神,以便借助它来起作用,定居在它们里面,并且对于自己的崇拜者成为可见的。在主要的两类关于精灵借助所谓非活生体来活动的思想之间划定明确的界限是极为困难的。在理论上将那种把物体的作用归之于其本身灵魂或精灵的意愿或力量的概念,跟那种关于某种外来的、附入物体并用它作为工具的精灵的概念区别开来是可能的。但事实上,这两种概念是彼此完全混合在一起的。这个学说有利于这里所展开的万物有灵观理论。这种理论把两类观念看作是同一种基本思想——关于人的灵魂的观念发展的相似的产物,因此,这两种情况也能够从一种悄悄地转为另一种。根据对物神的某些典型记述和在文化发展的各种不同阶段上跟与它相近的学说来研究物神,较之试图精确地普遍地确定这种学说,是较为可靠的途径。

有一则很有趣的故事,它从哥伦布时代传到了今天。它证明了在原始部落中,人们把如此神秘的人的本性和力量归之于无生命的物体。这个故事里说,美洲土著酋长哈土埃依(Hatuey)通过自己在西班牙的密探知道了西班牙人将来到古巴,于是召集他的民众,说西班牙人为了取悦于他们非常热爱和尊敬的大神而虐待岛上的土著居民。然后,他取出一只装满黄金的箱子,说:“这就是他们所献身和服从的神,正如你们所说的,他们将来到这里寻找这个神。因此,为了对它表示尊敬,我们将举办一个节日,以便当他们到来的时候,它禁止他们对我们作恶。”在这之后,民众就在金箱的周围通宵达旦地跳舞歌唱。然后酋长说,但愿他们任何地方也不能隐藏基督神,因此假如他们即使是把它藏在自己的内脏里,他们仍然不得不把它交还回来。他吩咐把它抛到河底,民众就这样做了。^①虽然这个故事显然是过分地太好了,希望是真实的,但是它任何情况下都不是蒙昧人所固有的观念的夸张。

巴西某些蒙昧部落在仪式上所用的“玛拉卡”或哗唧棒具有物神的意义。这是装满石子的南瓜瓶,有柄和作为口的孔。但是对于它的崇拜者来说,它不是单纯的哗唧棒,而是精灵的贮藏所,当转动它的时候,精灵就从它里面说话。因此,印第安人将这些用具放在自己面前,用语言向它们请求,给它们奉献食物作礼品,在它们面前烧香;为了尊敬它们,举行一年一度的

① Herrera: *Idios Occidentales*, 1370, I, IX, 3.——原注



祝雪，假如哗啷棒的精灵要人的牺牲，甚至会跟邻人进行战争。^①

在北美印第安人中，物神的理论表现在美妙的和众所周知的委托“药”的仪式中。对于每一个青年来说，他的“药”就出现在梦中和幻象中。因为在蒙昧部落中间普遍流传这样一种信仰，即梦和幻觉的对象是现实的精灵，由这里就明显地得出了这种信仰的万物有灵观的实质。这种药剂可能是整个动物或它的一部分：皮、爪、羽毛、贝壳，或者是植物、石子、小刀、小管子。青年必须为自己取得这种物品，而这种物品从那个取得的时候起就成为他一生的庇护者。假如从外壳或精灵的贮藏所的观点来看它，则物神的性质就从不同的方面表现在这个物体里。所有者崇敬它，为了庆贺它和它的精灵举行节日，奉献马、狗及其他珍贵的物品作为祭品，进行斋戒，为对它的亵渎赔罪，最后，把它带入自己的坟墓，让它能够作为守护神把他引到幸福的狩猎地去。除了这些保护性的物体之外，在印第安人之中，特别是在他们的巫师中，有许多用来作为精灵影响之工具的其他物神。^②卡斯特林描述了存在于北亚阿尔泰语系诸部族之中的关于物体包含灵魂的观念。灵魂属于这些物体，就像灵魂存在于人的肉体之中一样，灵魂以同样不易压缩的方式居住于物体之中。我们也许会注意到奥斯加克人对珍贵的特殊种类的物体的崇拜，也许会注意到萨满女巫或男巫与物神的联系，对此，粗人认为那些装饰萨满服装的无数的碎片、破布、铃以及铁器中，包含着精灵，这对他们所拥有的奇特技艺是有帮助的。约翰·伯尔在 1719 年横穿亚洲的旅行中讲述了一个故事，它很好地说明了蒙古人对被移动的物体之作用的观念。一个俄国商人告诉他自己的帐篷里的一块缎子不翼而飞。他抱怨着，库图钦吐喇嘛安排了适当的步骤，找到了这个偷贼。其中的一位喇嘛拿着一条 4 英尺长的凳子，朝不同方向转了几下之后，最终指向隐藏赃物的方位。当时喇嘛横跨着骑在长凳上，不久便得到了赃物，或者，正如普遍相信的那样，赃物被带到他面前。他对每个帐篷要求拿出这种缎子。这一要求严格地照着做了；在这种情形下进行辩解是徒劳的。

对于亚洲的由物神占卜的报道来说，最近来自中非的报道可以作为一

① Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 210, 262.——原注

② 斯理里拉夫特：《印第安人的物神》；Waits: *Anthropologie der Naturvölker*, III; 卡特林：《北美印第安人》，1—2 卷，1841, I, 36 页；基廷：《朗圣彼得河考察记》，I, 421 页；Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 74; Craun: *Grönland*, 274.——原注



个附录。H. 罗利教士谈到曼甘贾人^①，他们相信巫医可以把善和恶的力量传递到有生命和无生命的物上。人们虽然并不崇拜这种物，但还是害怕它。这位传教士有一次看见怎样用物神的力量来寻找一个偷粮食的小偷。民众集合在一株大无花果的周围，而巫师，一个外貌奇特的人，带来两根棒，像我们的笄帚把儿，神秘地嘟嘟囔囔用手摇动几下之后，就把它交给四个年轻人，两个人握一根。除此之外，还交给一个青年和儿童一条斑马尾巴和一个葫芦哮喘棒。然后就以最令人讨厌的形式旋转并延续着无尽无休的念咒。与此同时，拿着尾巴和哮喘棒的儿童围绕拿棒的人来回走，同时他们的头上挥动自己的道具。过不多时，握棒的人的手脚开始痉挛性的颤搐，这颤搐逐渐加强到抽搐，然后嘴上出现了唾沫，两眼开始从眼窝里凸出，因此，他们表现了中魔人的最完全的形态。人们相信，精灵首先进入棒内，就从棒中转移到人身上，以至他们刚刚能够握住它。棒自身旋转，并使人真正像一个疯狂者一样沿着灌木丛、越过有刺的篱笆和各种各样的障碍物乱滚。什么东西也不能阻止他们。中了魔的人伤得浑身是血。然



图 34 兰丹(西南非)黑人
中的祖先的物神

后他们回到会场，于是重新回转，到了小路上之后倒下了，最后，他们在长官的妻子之一的小茅屋里疲惫不堪，喘息不止，而棒却滚到了女主人的腿边，这样就揭露了她的罪过。女人不承认，还是巫师反驳说：“精灵宣布了她的罪过，而精灵是从来不说谎的。”虽然如此，但是给代替这个妇女的公鸡“麻维”，或试验的毒物，鸡吐出了它，于是有罪的妇女就被宣告无罪。^②

因此，在低级文化阶段上，拜物教的流传范围绝不意味着它只与西非黑人有关。因为这种学说在这里特别占优势，或者是由于外国的研究者更

^① 曼甘贾人(Manganja):在南非尼亚萨湖西南一带居住的印第安人部落，属中央班图族系统的马拉维支系。——译注

^② 罗看:《大学中非考察团》，217页。——原注



多地注意到它,但是,只有关于西非的拜物教知识才是真正最完备的。已故魏茨教授的阐明作为这里故事之基础的一般原则的尝试,对于我们具有重要意义。他这样记述黑人关于物神的观念:按照他们的概念,精灵居住在或者可能居住在看得见的物体内,而巨大的和强有力的精灵则常常居住在非常微末的物品内。黑人没有把精灵想像成跟它居住的有形物体具有巩固而经常的联系;他们认为,有形物体只是精灵的平常的或主要的住所。在他们的心目中,他们有时不仅把精灵和看得见的物体分开,而且甚至使之彼此相对照。他们通常也把它们合为一个整体,而这个整体(正像欧洲人所称呼它的)就是“物神”——“其宗教崇拜的物体”。进一步的细节表明,这个普遍的观点是怎样发展起来的。

或者是对黑人的想像力起作用的单纯神秘古怪的物体,或者是祭司奉为神圣的并且通过它获得神秘力量的物体,可成为物神(它们的当地名称是“格利格利”、“诸诸”等等)。它属于精灵或恶魔,或者恶魔借助它起作用。但是,物神必须永远经受得住考验,假如它们不给所有者带来幸福,又不带来平安,那么所有者就用更为有力的工具来更换它们。物神可以看,可以听,也可以理解、行动。拥有者崇拜它,像同亲密的、忠诚的朋友那样同它谈话,在它面前用甜酒祭奠,而在危险的时刻,则高声而庄严地求它,宛如希望唤起它的精神和力量。

哪些物体被选作物神以及它们在蒙昧人的心中怎样跟神灵的影响相关联,列麦尔关于18世纪几内亚的故事可以说明。他说,在物神的室内,墙上挂着地上摆着许许多多各种各样的小饰物和各种废物:里面插着雄鸡翎的红胶泥陶罐,缠着猫毛的木桩,红色鹦鹉的羽毛,人的头发等等。屋里的主要物品是一把物神能坐在上面坐的椅子和一块供它休息的褥垫。褥垫和相应大小的椅子不比手掌大。除此之外,总是为它立着一小瓶随时备用的白酒。在这种情况下,“物神”一词就像在许多其他情况下一样用来表示居住在这个原始庙堂之中的精灵。我看到无数的小饰物,我们称之为物神,它们在这里跟庙堂的神本身有联系。列麦尔有一次看了一圈一座敞开门,看见一个老年黑人,他坐在自己私人博物馆的2万个物神中间:他以这种方式作了自己的祈祷。老人对他说,连这些设备的百分之一都不认识;这设备就是他所拥有的这些物体。它们是这个老人自己和他的祖先们收集起来的。对他来说,每一种都是某种设备。列麦尔把一块鸡蛋大小的石子拿在了手中,于是主人就讲了它的历史。有一天,他从家里出去做一件重要的事



情,但是,当跨过门槛的时候,踩在了这块石子上,并碰伤了自己的脚。他想:“啊!你在这里。”于是他就捡起了石头,而它当时真的在他的事业上多次帮助了他。

甚至现在,西非仍然还可能被称作奇异的物神世界。旅行者在每一条小路上,在每个徒步涉渡口,在每一座门前都会遇见它们。它们作为护身符挂在每个人的脖子上。它们预防疾病,或者相反,在对它轻视的情况下将招致疾病;它们带来雨,使海充满甘愿进到渔人网中去的鱼,它们捉住并惩罚小偷;赋予自己的所有者以勇敢精神,而使坏人惊慌失措——总之一句话,在世界上没有任何事情物神不能做,没有任何东西它不能消灭。只是它必须是真正的物神。因此,野蛮人的片面的逻辑利用了那种符合于他们的愿望的事物,而不去注意那些所有不适合他们的要求的事物,创造出日常人生事件的普遍的物神哲学。这些观点的影响如此有力,以至在非洲的欧洲人不由得屈从于黑人的信仰,而他们自己则正如自己所说的“变成了黑人”。甚至在现在,旅行者去看望自己那沉睡的白人朋友时,有时还能够在那里看到骨头、爪或这类中其他种种施魔法的东西,暗中绕在脖子上的东西。^①

在欧洲也能发现关于精灵或物体所固有的神秘力量的古代学说的鲜明的遗迹。例如,中世纪的恶魔能够定居在老猪体内、麦秆里、大麦粒里或柳树里。精灵同样也可能蛰居在家庭生活中所使用的某种坚固的器皿里。一个精灵可能依附在一个应用的固体容器周围:

在一个光闪闪的玻璃容器内,
或别的十分透明的器物里,
它们轻快地环绕着嬉戏。

现代的平民都知道,精灵应当住在某种动物体内或实质的物体内,例如,在羽毛里,袋子,灌木丛里等等。蒂罗尔人不用草作牙签,因为那里可

^① Walz: *Anthropologie der Naturvölker*, II, 174; Römer: *Guinea*, 56; 威尔逊:《西非》,135,211—216,275,338; 伯顿:《西非的聪明和才智》,147,445页; Steinhilber: *Religion des Nègres* (*Magazin der evangelischen Missionen* No 2) Basel 1856, 134; Bosman: *Guinea Coast*, 见平克顿:《航海与旅行》,XVI, 397页; Meiners: *Geschichte der Religionen*, 1806, I, 173; 埃利斯:《马达加斯加人史》,I, 396页; Flacourt: *Histoire de Madagascar*, 191。——原注



能有恶魔。保加利亚人认为忘记熏烤从磨坊运回的面粉(特别是土耳其人的磨坊主)是一种不幸;熏烤是为了使面粉里面不能居住魔鬼。^①阿穆列特人迄今仍然处在最文明国家的门口。愚昧的和迷信的人们怀着对物神的神秘力量之真正未开化的信仰来对待它们;而较有文化的人们所保持的,则是过去原始的残余。所谓“旋转的桌子”的精神和物理的现象,正如我们所看到的,属于原始社会中极为流行的一些现象,原始社会是以超自然的影响的理论,即完全以亡灵召鬼术的理论来解释它们。

在研究原始社会关于精灵定居在物体里或认为物体有某种精灵或力量的学说在智力发展史中所占的地位的时候,把这种学说跟文明民族的哲学理论作比较是不无兴趣的。例如,贝克莱主教注意到在述说力和显示力的物体之间的关系时,说法一般是模糊的。他指出,托利切里^②把物体和女妖锡西作为力量之容器的施魔法的瓶饰相提并论。并且断言,动作的力量和原因具有如此精细的抽象性和精深的本质,以至除了自然体最内在的物质性以外,它们不可能被装在任何别的容器之中。莱布尼茨同样把积极的本原的力同灵魂或本质形式相比较。因此,贝克莱说,最伟大的人,当他沿着抽象概念的路走下去的时候,必定要求助于没有确定意义而只是一些公式化的标志的语言。我们可以自己补充说,类似的例子证明,文明化了的形而上学又重新回到了那些原始观念,而那些原始观念至今仍然占据着西伯利亚和几内亚的未开化的土著的思想。想得再远一些,我可以断言,关于热和电即从固体出来和进入固体中去的无形的流体这些当今的科学观念,是极为准确地再现了拜物教的专门学说的概念。

然而在带有拜物教的一章中,为了方便起见,容许我们离开拜物教而单独研究对石头和木块的崇拜。这些物体,假如它们只是充当祭坛,而不属于物神,那么首先就需要相信,崇拜直接属于它们自身。然后就产生了一个难题:这些石头和木块只是神的想像的象征物呢,还是它们的崇拜者认为这些神在物理上同它们合为一体,体现在它们之中,在旁边控制着它们,借助它们来起作用呢?换句话说,应当把它们只看作为象征还是看作真正的物神

① 布兰德:《大不列颠民俗》,1—3卷,1870,Ⅲ,225页;A. Bastien: *Die Psychologie als Naturwissenschaft*, 1860, 171; Wuttke: *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, 1860, 75, 79, 226; 克莱尔和布罗菲:《保加利亚》,46页。——原注

② 伊万·特利斯塔·托利切里(E. Torricelli, 1608—1647):意大利数学家和物理学家。——译注



呢?它们的崇拜者的观念有时表达得极为鲜明,有时则可能只是根据各种不同的情况来猜测,并且时常是暧昧不清的。

原始的美洲部落中的达科他人从地上捡起一块圆石头,涂上彩色,然后呼之为爷爷,开始给它奉献供品,并祈祷摆脱危险。^①在西印度群岛,有三种被土著崇拜的石头最有名:一种带来丰收,另一种减轻妇女在分娩时的痛苦,第三种投向太阳就及时下雨。^②我们知道,巴西的部落把木棍插入地中,就给它们奉献祭品,以劝慰自己的神或恶魔。^③对石头的崇拜在秘鲁较高的文化环境中占有重要地位。在这里,不只崇拜奇形怪状的特殊石头,而且将它们放在家中作为灶神和村镇保护神的代表。蒙特辛诺斯(Montesinos)说,当时针对某一奉为神物的石头的崇拜被中止的时候,就有一只鸚鵡从这块石头飞进另一石头中,于是人们就又对这石头进行崇拜:虽然这不属于好名声的神,它也几乎不能虚构出一个我们能够看到的故事,但却与波利尼西亚人的观念如此奇妙地一致。波利尼西亚人也认为一个化形为鸟的精灵可以从一个被崇拜物转移到另一物中。^④

在非洲,在南方的达马尔人^⑤中可以看到对石头和木杆的崇拜。达马尔人在祭祀的日子,将从献给死人的树木或灌木丛上截下来的木棒放在桌子上代替自己的祖先。首先把食物送到这些木棒前面。在白尼罗河上的丁卡人中,传教士们见到了一个老妇女,她把食物和饮料端到一个插在地中的短而粗的木棒前面,以劝慰恶魔。^⑥在阿比西尼亚(Abyssinia),高卢人具有关于神的特定的学说,但是也崇拜木棒和石头,而不是崇拜偶像。^⑦在桑巴瓦岛(the island of Sambawa)上,朗顿戈人^⑧将一切超自然的或不理解的影响都归之于太阳、月亮、树木等等,特别是石头:在不幸或生病的时候,他们给人所共知的石头奉献供品,以劝慰它们的精灵或者圣母。^⑨在太平洋群岛的居

① 新施克拉夫特:《印第安人的习俗》,II,196页,III,229页。——原注

② Herrera: *Indias Occidentales*, 1730. I, III, 3.——原注

③ De Laet: *Novus orbis*, XV, 2.——原注

④ Garcilaso de la Vega: *Comentarios Reales*, i. 9; J. G. Müller: pp. 263, 311, 387; 魏茨:卷4, 454页。——原注

⑤ 达马尔人(Damaras):南非的黑人部族。——译注

⑥ Kautmann: *Schilderungen aus central-Africa*, 1862, 131.——原注

⑦ Waits: *Anthropologie der Naturvölker*, 518, 523.——原注

⑧ 朗顿戈人(Orang Dongo):桑巴瓦岛上的马来人部族。——译注

⑨ 《东印度群岛记事》,II, 692页。——原注



民中,不论他们的肤色如何,都有同类的观念。例如,在社会群岛,粗陋的圆木或玄武岩石柱的断片,覆盖上本土的布,涂上油,作为物神来接受崇拜和供奉。^①如在新赫布里底群岛,崇拜卵石^②,而斐济群岛人的男神和女神则寄居在像平滑的圆巨石的黑石中或以之作为神龛,在这里接受食物供品。^③奇异的神人同性同形的观念,即石头或许是丈夫和妻子,甚至有孩子,斐济人非常熟悉,像秘鲁人和拉普人一样。

在北亚细亚的阿尔泰语系诸部落中,对木杆和石头的崇拜仍然全盛地存在着。石头,特别是奇形怪状的或者与人或动物的形状相似的石头,成为崇拜的对象,这是因为它们里面住着强有力的精灵。萨莫耶德人的带着两个神的雪橇可以作为例子,那两个神中一个有石的头,另一个简直就是黑石头。它们穿着红纽扣的绿衣服,涂着牺牲的血,可以作为石头崇拜的一种典型。就奥斯加克人而论,有一位著名的国王名叫洛格(Log),他在奥斯加克人中间宣布,他们应当摆脱较多的繁忙事务,把他已经用破布包起来献给神的人送上山顶,或者送进森林,以示对神的崇拜。^④常见的现代印度的对树木和石头的崇拜,特别属于非印度教徒或部分印度教徒的民族和文化。其中,代表博多(Bodo)女神玛依诺(Mainou)的竹子可作为例子。这竹子代表她接受一年一度供奉的猪和妇女每月供奉的鸡蛋。^⑤每个孔德人乡村巨大木棉树下的石头,就是这个村的村神纳德祖·宾奴(Nadzu Pennu)的神祠^⑥;有一棵树下的土块或石头,在比腊(Bihar)代表某些死人的被奉为神的灵魂,这些死人这里接受崇拜和领受神谕^⑦;这石头被保存在每个家里当作巴卡达拉(Bakadara)和贝塔达拉(Betadara),这二者代表他们的神布塔(Bûta),他们通过供奉祭品促使布塔制止死人的恶灵折磨他们^⑧。在金涅维里(Tinnivelly),

① 埃利斯:《波利尼西亚胜地》,卷1,337页;又见埃利斯:《马达加斯加》,卷1,399页。——原注

② 特纳:《波利尼西亚》,347页,526页。——原注

③ 威廉斯:《斐济》,卷1,220页;西曼:《斐济》,66页,89页。——原注

④ 卡斯特林:《芬兰神话》,193页,等,204页,等; *Voyages au Nord*, vol. V II. pp. 103, 410; Klem: C. G. vol. II. p. 120. 又见 Steller: *Kamtschatka*, pp. 265, 276。——原注

⑤ 霍奇森:《印度的土著》,174页。又见 Macroe: *As. Res.* vol. V II. p. 196; 多尔顿:《科尔人》,见《伦理学会会刊》,卷6,33页。——原注

⑥ 麦克弗森:《印度》,103,358页。——原注

⑦ Bastian: *Psychologie*, p. 177. 又见邵尔特:《尼格赫里的图腾》,见《伦理学会会刊》,卷7,281页。——原注

⑧ 伊江特:见《伦理学会会刊》,卷1,1869,115页。——原注



掸族人^①的棚屋里放有画块粗石,以它们作为媒介,男神和女神接受供奉祭品,但是,当人的愿望满足了的时候,这祭品就被抛弃,或者受到轻视。在印度,有一类垂直立着的精彩的石头,每个石头都描绘着或者居住着神。希斯洛普^②指出,在南印度,在田地里到处都可以看到每块地放置着一排四块或五块涂着红颜料的石头:这是称作五潘都的田地守护者。作者认为,这个印度名称代替了旧的固有的名称。在印度的乡村中有用红颜料涂每一块石头的习俗,即在一个真正的偶像上认为是脸的地方涂一个大血点。^③除此之外,在本地的印度人中间也可以看到崇拜石头的习俗。沙什奇——儿童的保护者,她接受着主要来自妇女的崇拜、熏香和礼品。但是,她没有寺庙或偶像,人们用一块人头大小的粗笨石头作为她的代表,那石头涂着红色颜料,并放在圣树的根部。人们甚至崇拜假装石头的湿婆,特别是崇拜那个给儿童降癫痫病的湿婆,他向儿童降病之后用儿童的声音宣称,他是潘查南那——五人会的,他来惩罚孩子对他神像的不敬。给这位泥偶像或圣树下石头形象中的湿婆奉献的祭品不只是花果,而且也有血牲。^④

印度人中的石头崇拜,很明显,其实是属于低级文化的宗教仪式的遗留,大概是未开化的土著的宗教仪式的遗留。未开化的土著的宗教同雅利安人征服者的宗教完全合流之后,在如此之大的程度上促进了今日印度宗教的形成。观察低级文化中石头和木块的崇拜是特别有益的,这是因为我们通过这种方法能够借助遗留论来阐明,对那些粗物的崇拜如何能够外在旧大陆,处在古典学说和古典艺术的最深层。对那些粗物的崇拜毫无疑问仅仅是属于遥远的野蛮时代。

格罗特在谈到希腊人的崇拜时说:“为神所建立的原始的纪念碑,甚至没有强求与人的形态相似,而常常是由单纯的木杆、木板、粗石或圆木构成的,所有周围最近的人都崇拜它,并且奉献供品。”诸如此类的有:在埃维尼亚岛(Evvoia)为阿耳忒弥斯竖立的圆木,描绘着帕拉蒂·雅典娜的木杆,在吉耶特的粗石,这粗石按照古代的习俗描绘着墨耳勒斯,有30块这样的石头,法罗依人像古代习俗一样把它们作为神来崇拜,而在贝奥其亚人的节日上备

① 掸族人(Shanners):居住在东南亚的一个民族。——译注

② 希斯洛普(Hislop, 19世纪):英国旅行家,著有关于印度细落的著作。——译注

③ 伊辽特:见《亚细亚考古学会会刊》(德利其,1868),I,96,115,125页;卢伯克:《文明的发源》,222页;莱斯特·福布斯:《苏格兰的早期种族》,II,462页。——原注

④ 沃德:《印度人》,II,142,182页;莱斯特:《民族志》,I—2卷,1859,II,239页。——原注



受尊敬的是描绘着狄斯比斯的厄洛斯的石头。西奥弗拉斯塔记述了在公元前4世纪中迷信的希腊人,他们走路经过涂油的石头的时候,就掏出自己的长颈坛子,把油祭洒在它们上面,然后对它们屈膝示敬,再走自己的路。六个世纪之后,阿诺比乌^①能够根据自己切身的异教生活的经验来记述石头和木杆崇拜者们的精神状态。他说,一看见它们这些被涂过的石头之一,他就用奉承的语言向毫无意识的物体请求帮助,好像它里面藏有实际的力量似的。^②

在《以赛亚书》中的古代有说魔力的格言清楚地证明,在闪米特族人中也存在过石头崇拜:“在光滑的石头中间,你的命运,你给它们奉献饮料,奉献肉作为供品,它们就向你表明你的命运。”过去许多时间之后,穆罕默德当他的事业受到失败的严重威胁时,他在阿拉伯找到了地方上的神,并且接受了什普^③的意见一时承认这些地方神是神,其中有玛纳和拉特,前者是岩石,而后者是石头或石偶像。伯顿船长认为崇拜是陨石的那块黑石卡阿巴,无疑是地方习俗。先知把它转移到他的新宗教里,这种习俗在那里保留至今。^④桑霍尼雅通^⑤的著作谈到了创造了“赋予石头以灵性的别奇尔”,其中的奇异处或许与陨石或臆造的从云中落下的雷箭有关。古代的腓尼基宗教一方面同希伯来的社会有密切联系,另一方面跟希腊和罗马的社会密切相关。在这种宗教中,我们发现瓦尔的石柱,阿麦拉の木圆锥体,但是这些物体在何种程度上具有祭坛、象征或物神的意义,我们仍感到是个谜。^⑥圆锥形柱提高了帕非亚的维纳斯造型偶像的地位。塔西佗曾经记载过这种圆锥形柱;我们仍然可以对塔西佗说:“意义仍然是模糊的。”

① 阿诺比乌(Arnobius,约236—约330):古代基督教传教士,生于北非西加(Sicca,今阿尔及利亚境内)。60岁时皈依基督教,为表明信仰著作《反对异教徒》2卷,后又补写5卷。——译注

② 格罗特:《希腊史》,IV,132页;Welker: *Griechische Ceterlehre* I, 220; Meiners: *Geschichte der Religionen*, 1806, I, 150; Pausanias: *Periegesis Ellados*; Tacitus: *Annales*, II, 3; Arnobius: *Adversus Gentes*; Tertullianus: *De spectaculis*。——原注

③ Sprenger: *Das Leben und die Lehre des Mohammed*, B-de. I-III, 1869, II, 7; Burton: *El Midinan and Meccah*, v. I-III, 1856—1874, II, 157。——原注

④ 桑霍尼雅通(Sanchoniathon,生年不晚于前4世纪):古代腓尼基的祭司和作家,他撰有关于腓尼基的历史和宗教的著作,但只保留下了其中不多的片断。——译注

⑤ Eusebius: *Historia ecclesiae*,旧约摩西五经中的《申命记》,XII, 3; Movers: *Die Phönizier*, 1841—1850, I, 105, 569; Bronsen, de: *Du Culte des dieu-fétiches*, 1760, 135。——原注



我们都知道在英国和法国甚至到中世纪初还形式上禁止基督徒崇拜石头,^①这也就证明,野蛮人的崇拜在人民的信仰中保留到了那个时代。由于这种事实跟描绘了南印度神的垂直放置的石头的一类记述有联系,我们就可能解决欧洲史前考古学中的有趣任务之一。古代的长形直立巨石、大石台^②,也就是个别的偶像,或者是站成圆形或一系列的偶像,它们是作为古代地方居民之神的体现而为他们的崇拜物体吗?这个问题还需要讨论。导致崇拜石头的观念,在各种不同的民族中是极为多种多样的,因此外部的类比很容易导致错误。

直到这么近的时期在欧洲还保留下了最真实的石头崇拜。在挪威的某些山区的农民在上世纪末还收集圆石子,在每个星期四晚上洗涤它们(这证明,石子对他们来说跟托尔^③具有某种关系),在火前涂上黄油,把它们放在令人尊敬的地位上,放在新麦秆

上,在一年的特定日子里,在啤酒中洗,为的是让它们给家庭送来幸福和富足。^④在1851年的一种记述中说,爱尔兰因尼斯克岛(Inniskea Island)的居民小心地把石子包在一块法兰绒里,在一定的日子摆出它们来礼拜;当风暴骤拢起来的时候,他们就请求遇险的船舶到他们的岸边来,以借此发财。无论怎样的蒙昧人也不能十分清楚地以对物神的请求来证明,他认为它是灵物;这一点,他们不如这些挪威人和爱尔兰人。

我认为,说明了在如此多文化较高的民族中存在木棒和石头崇拜的民族学证据,在关于人类宗教发展的问题中具有重大的意义。大概那些在木



图35 盖达族印第安人中图腾制度的祖先的物神

① 莱斯利·福布斯:《苏格兰的早期种族》, I, 256 页。——译注

② 大石台:在排列如柱的石上置一大扁石,这是英国上古的遗留物,有人说是供神的祭坛,有人说墓碑石。——译注

③ 托尔(Thor):北欧神话中雷雷神。——译注

④ 尼尔森:《斯堪的纳维亚的原始居民》, 241 页。——原注



料和石头的加工方面技术熟练并用自己的技术制作偶像的民众,发明了崇拜木棒和石头的习俗。但是,另一方面,假如注意到,这些粗陋的物体对文明人来说只是一种神的象征和高所,那么就很容易明白,古代野蛮性的残余怎样能在文化发达时代,在技术较为熟练的造型中,由于保留着对远古遗风的传统崇拜感而保持着自己的地位。

由此,我们就不知不觉地转到偶像崇拜上来。把粗糙的柱杆或石头变成偶像,只要几抹或几划就够了。对石头和木头崇拜的研究复杂化的困难,在分析对于哪怕是粗糙和模糊的造型的崇拜时消失了。这种造型已经不可能是简单的祭坛,而在具有象征意义的情况下,最低限度是某种人物的象征。在宗教的历史中,偶像崇拜占有极为突出的地位。它几乎不属于最低级的蒙昧人,蒙昧人还不可能提高到它的水平,但是,它也未必能够属于高级文明,高级文明已经摒弃了它。因而偶像崇拜是处在它初次明显表现出来的高圈发展的蒙昧状态和它所达到的极度发展的中等文化的中间,然后出现在退化的残余和有时又重新传播的复兴的形式之中。但是它那具有这些特点的情况,极难十分清楚地说明。

偶像崇拜在高级蒙昧人中的表现远不是一样的。例如,它在友谊群岛十分发达,而在汤加人和斐济人中则没有。在开化的民族中,有或没有偶像崇拜,这同某种民族共同性和文化水平没有特定的关系。只要把崇拜偶像的印度人同他们的亲缘种族,同那种憎恨偶像的拜火教徒加以比较,或者把崇拜偶像的腓尼基人同他们血族上的同宗以色列人加以比较就是例子。在以色列人中,暂时恢复过禁止崇拜偶像,后来还把这看作是倒退。除此之外,对于民族学家们来说,一个大难题是偶像崇拜的复活倾向。古代的吠陀宗教显然不允许崇拜偶像,但是,这一学说的公认的继承者——现代的婆罗门,却属于世上最大的偶像崇拜者。最初的基督教学说任何时候也不违反《旧约圣经》对崇拜偶像的禁令,但是,对神像的崇拜仍然广泛流传并且深深地扎根于基督教信仰之中。

关于偶像崇拜,只就其本质是象征的或代表性的来说,我在别处已经作过一些说明。^①一个多年而最大的难题,一桩地就在于,即使是对于两个并排跪在它面前的崇拜者,可能具有完全不同的意义:对于一个人来说,偶像可能只是一种象征,一幅画像,一种提示;而对另外一个人来说,由于它本身

① 《早期人类史》:第六章。——原注



有的生命,或者由于它里面居住并通过它来起作用的精灵,而是一个有理性的和活动的生体。在两种情况下,偶像崇拜跟对**三**物的信仰有联系,因而是万物有灵观的一个支脉。但是,它之接近于物神崇拜,其实仅仅像是偶像在其本性方面近似于适合精灵的物体。从这种观点出发,我也打算在这里按迹探求偶像崇拜的意义及其在历史上的地位。偶像按其跟精灵迁入论的关系来说,应当是把画像和物神的特点集于一身。由于注意到这一点并且铭记不忘把偶像大部分都看作是自身活动的物体,或者是看作神灵的寓所,我们就看到了,在同样的程度上,在文化的历史发展过程中,下面的这种概念在偶像崇拜者的心中占有优势,即画像本身包含着某种力量或者是由于精灵的亲临而具有灵性。

至于偶像崇拜的起源,没有理由设想,由人所制造的最初的偶像,它的创造者认为是活的,甚至是可以积极活动的物体。极为可贵的是,偶像最初是用来作为某种精灵或神物的造像,作为关于它的回忆,而偶像的这种最初的性质,在全世界,在偶像崇拜的全部漫长历史过程中,都或多或少地保留了下来。可以认为,在这**三**原始状态随后而来的时期里,把象征同它所代表的灵物等量齐观的倾向,在儿童和一般落后的人们中的这种有力的倾向,使得把偶像看作是活的、强有力的灵物,然后,甚至导致了某种关于它的表现力量**三**赋予灵性的方法的学说。在这里,在这**三**二阶段,即在最初的、常常是象征性的造像逐渐具有了活动的物神化身的性质的阶段,鲜明地理解造像对于我们十分重要。在这里,应当根据其特定的活动和信仰来判断偶像崇拜者。

这一系列说明性的例子使我们看到了在文化全部依次相继的阶段上**三**像的灵性。这些起自原始**三**的概念,在千岛群岛(Kurile islands)的居民中表现出来,他们把自己的偶像**三**入海中来平息暴风雨。黑人為自己祖先的造像甚至是为自己商业赚钱的运气而奉献供品,但是,另一方面,假如偶像不**三**给他们带来幸福或者不能避免疾病,他们**三**痛打它并把它抛进火里。在马达加斯加,我们发现了绝妙的偶像,其中之一自己行走并且指挥自己的轿夫,而另一个则回答提出的问题;这两个偶像长时间地创造着奇迹,直到若干年前**三**后诡计被揭穿为止。

在北亚细亚和欧洲的都**三**中间,在奥斯加克人中发现了类似的观念。奥斯加克人把自己的偶像装扮起来,用薄粥来供养它;但是假如它们不尽职,就用笞板好好教训它们,之后又重新装扮并加以供养。洛帕尔人认为,



他们那些丑陋的偶像能够自由地移动；而爱沙尼亚人当基督教的神父吉特利赫劈碎偶像而没有从它们里面流出血来的时候感到惊讶。我们将转到文明的亚洲民族。什么比现代印度人的仪式、年轻姑娘在偶像前的舞蹈、由于信仰者们的崇拜而庄严地举起扎加纳特或者为了克利什纳的娱乐而在它前面纺线的习俗或许更加是神人同性同形的呢？

佛教按其基础来说是很少有利于偶像崇拜的宗教。但是，在寺庙里陈列的如来及其他圣者的雕像导致了真正的偶像崇拜，并且是对带有暗中的弹簧和腔隙的偶像的崇拜，就像在中世纪西欧那样。在中国，崇拜者嘲笑不尽义务的偶像，他们说：“这是什么东西，我们在壮丽的寺庙中供给你肉，我们给你镀金，给你上供烧香，而你这狗，忘恩负义，当我们向你请求点什么的时候，你却甚至连听都不想听！”然后他们把它踏入泥中。假如得到了所希望的东西，就重新把它洗净，在它面前请求宽恕，答应给它镀金，并且给它穿上衣服。显然有个关于一个中国人的真实可靠的故事。这个人给一座著名偶像的和尚布施，以便这个偶像治好他女儿的病。尽管这样，他的女儿还是死了，于是这个受骗的崇拜者就到法庭上去控告这个偶像，而这个偶像也就因为欺骗被赶出了这个省。

这类古典的例子是至美尽善的：塑像穿着衣服，涂着油，供奉着糖果点心，由有趣的表演场面来娱乐，召唤着见证者。关于阿尔卡吉亚青年(Arkadian Youths)的故事是众所周知的。这些青年在倒霉的狩猎日之后回来了，将自己的失败发泄于潘的雕像。另一个关于雕像的故事也非常有名。这个故事说，一个人侮辱了一座雕像，这座雕像就倒在了他的身上。同样值得回忆的，如：塞耳(Tyr)的居民们给太阳神的雕像上套上锁链，使它不能离开他们的城市；如：奥古斯特惩罚了不听命的涅普顿(Neptunus)；如：阿波罗(Apollo)的雕像移动了，由于作了预言；如：其他的雕像挥动了武器，哭泣或者流汗以证明它们的超自然力。^①在基督教中也保留着类似的观念，这是十分自然的，假如我们注意到基督的圣像和雕像代替了家神和寺庙中的强有力的偶像的话。自然，例如斯拉夫人从前把圣像遮盖起来，让它看不见不好的行

① 最完全的证据，见 Meiners: *Geschichte der Religionen*, 1806, I; A. Bastian: *Der Mensch in der Geschichte*, B-de 1-3, Leipzig 1860, II, 662; De Brosses: *Du culte des dieux-fétiches*, 1760; 威尔逊:《西非》, 393 页; 埃利森:《马达加斯加人史》, I, 395 页; Castrén: *Finnische Mythologie*, 1852, 193; 沃德:《印度人》, II: Köppen: *Die Religion des Buddha*, B-de I-II, 1857-1859, I, 493; 格罗特:《希腊史》。——原注



为,明格列尔人^①从邻居家把带来丰收的玉俑借来,或者当准备发假誓时,自己选择一个容貌丰厚并有仁慈的声誉的圣者作为他假誓的证人,南欧的农民为了求雨,哄诱和践踏神物,并把维尔金(Virgin)或圣彼得(St. Peter)猛然投入水中;眨眼和哭泣的形象,甚至是在今天,都是在表示对神的极大的赞颂,更确切地说,是对“人”的极大的侮辱。这些也是崇拜者的活生生的神的形象和他自己的人格仿造的天真的极端例子。^②

在低级人类文化之后的第一个阶段上的偶像崇拜的表现,它的传播和在较高文化阶段上的进一步加强,或许在美洲的土著部落中进行研究最好。由于在许多低级部落缺乏偶像崇拜,因而对造像的崇拜在更高级的蒙昧人中表现得非常显眼,例如,在巴西的土著部落中,他们在自己的茅屋里在森林的隐蔽所里放有极小的、好像从天空来到他们这里的木质的或蜡质的人像;^③在墨丹人中,在草和皮制的偶像面前边哭号边唱着哀歌来做创造性的祈祷;在阿尔奈琴人中,他们面前的灵物(“玛尼图”或休伦人中的“奥基”)造型为木质的头或更复杂些。在弗吉尼亚人以及其他较为开化的南方部落中,这些偶像甚至有自己单独的寺庙。^④

新大陆的最初的欧洲访问者们在西印度群岛的岛民中发现了盛行宗教的偶像崇拜。这些严格的万物有灵观者按照他们遇到的精灵的形象制作了自己的小偶像,而某些人像为了尊敬祖先而带有祖先们的名字。这些“采米”或精灵的有的跟动物相似,而大部分是人的形态的造像。记述甚至说,离海地不远的岛屿之一的所有居民都从事偶像和多半是夜魔造型的制作。精灵是造型所固有的;它们两者称为“采米”。在地方性的关于祭祀、神喻和

① 明格列尔人(Mingolians, Mingols):格鲁吉亚人的一部分。分布在南高加索里奥尼柯右岸黑海比河、亚古里河流域;属欧罗巴人种巴尔干高加索类型。——译注

② 普通收集的证据材料,特别见 Meiners: *Geschichte der Religionen*, vol. I. 第1册和第5册; Bastian: *Meruch*, vol. II.; 魏茨:《人猿学》; De Brosses: *Dieux Fétiches*, 等。详细情节见 J. L. 威尔逊:《西非》,393页;埃利斯:《马达加斯加》,卷1,395页;卡斯特林:《芬兰神话》,193页,等;沃德:《印度人》,卷2;Küppen: *Rel. des Buddha*, vol. I. p. 493. &c.; 格罗特:《希腊史》。——原注

③ Möller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 263; Meiners: *Geschichte der Religionen*, 1806, I, 163. ——原注

④ 洛斯基尔:《北美的印第安人》,39页;史密斯:《弗吉尼亚》,见平克顿:《航海与旅行》,XIII, 14页;Waitz: *Anthropologie der Naturvölker*, III, 203. ——原注



怪事的记述中,神和偶像是彼此混合在一起的,^①这表明了在土著的心中它们之间的密切联系。当转到高得多的秘鲁文化时,我们发现在那里偶像受到最大的尊敬:它们中的一些具有人形,但是大神太阳和月亮是带有人面的普通圆形,像那些我们迄今用来象征性地描绘这些星球的形象那样。至于邻近那些拜■在印加人权威之下的被征服的部族,则它们的偶像,部分作为战利品,部分作为人质被移入库斯科(Cuzco)人那里,并陈放在秘鲁万神庙的低级的众神之中。^②

在墨西哥,偶像崇拜达到了只有在野蛮人中才有的那种最为完善的发展阶段。恰似在阿兹特克人的观念中一样,世界是充满神灵的,与此相同,神灵的物质造型——偶像,在家中,在街隅,在每个高处,在每座岩崖,到处可见。它们全都收到了过往行人的供品:一束束的花,一捆捆的香,两滴三滴的血。此外,在寺庙中立着巨大而尽力装饰的偶像,人们为了对它们表示尊敬而列队行进并进行舞蹈,把人和牲畜给它们作祭品,而它们一般地接受了民族大神所应分得到的供品和崇拜。^③

这些事实某种程度上对我们所关心的问题具有意义。我们得知,新大陆的土著社会有偶像,而这些偶像以某种形象来表现祖先的灵魂或其他的神并代替它们来接受崇拜和祭祀。但是,为什么土著关于精灵和偶像之间关系的概念如此模糊不清,或为什么外国的研究者没能揭示这种关系,或者是共同由于这两个原因:我们迄今还没有确切地探知,美洲的偶像在哪种程度上具有单纯象征的或造型的作用,以及在哪种程度上被认为是神的灵力贮藏所。

但是,这并不是到处如此。在南半球的诸岛上,在安达曼群岛的居民中,在塔斯马尼亚人和澳大利亚人中,几乎没有偶像崇拜。它在巴布亚和波利尼西亚地区没有或表现微弱,但是在达到中级或高级蒙昧阶段的大多数岛上的部族中却极为流行。在土著偶像崇拜的意义曾被详细研究的波利尼

① *Historie del S. S. Fernando Columbo*, 1571, 见平重恒:《航海与旅行》, 127页, XII, 84页; Herrem: *Indias Occidentales*, 1730, I, III, 3; Rochefort: *Is Antilles*, 421—424; Waits: *Anthropologie de Naturvölker*, III, 384; Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 171—176。——原注

② 普斯科特:《■》, I, 71, 89页; Waits: *Anthropologie der Naturvölker*, IV, 148; Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 642。——原注

③ Brasseur: *Mexique*, t. I—IV, Paris 1857—1859, III, 486; Waits: *Anthropologie der Naturvölker*, IV, 148; Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 642。——原注



西亚群岛上,偶像崇拜具有显著的精灵迁入论的色彩。新西兰人摆出坟墓中死人的造型以表示对它们的怀念,像同活人一样地同这些造型谈话,送给它们衣服,并把它们保藏在那些献给祖先精灵的小木偶的屋子里。他们十分确定地认为,这种“阿图雅”或祖先的精灵为了跟活人交往而进入到偶像的体内去。祭司多次地念咒能够迫使灵魂进入偶像,有时把绳子捆在它的脖子上以吸引它的注意。这就是那个“阿图雅”或者精灵,它有时不到偶像中去,而是附在祭司自己身上,使他痉挛,并且借他的口说出预言。同时,新西兰人清楚地知道,他们所崇拜的对象并不是造型本身,因为造型本身没有任何力量,而只是精灵暂时来到它的里面。^①库克船长在友谊群岛上指出,在墓地上的木人不只是单纯的纪念像,而且也是掩蔽死人灵魂的住所。在埃利斯先生关于波利尼西亚偶像崇拜的报道中,特别讲到这些材料,神物可能仅仅是树干和石头,也可能是雕刻的木像,长到六或八英尺,短到只有若干英寸。其中的一些是代表“第依”(titi)——神的名字或死人精灵的名字,而另一类是代表“图”(tu)或较高等级和具有较高权力的神。在某种季节,或者在回答祭司们的祈祷时,这些精灵就进入到偶像中,于是这些偶像就变成非常有权势的,但是,当精灵离开时,这偶像就剩下一个奉为神的物体了。神常常借助一只鸟的形象来去,精灵的影响力能够由一个偶像通过接触某些珍贵类的羽毛的反应来传达。这些羽毛能够成为精灵“进驻”状态,并且到处发挥威力,还须把精灵传送到一个新的偶像中去。于是在这里,我们就了解了灵魂和另外的精灵的类似点,两者都是通过类似的途径具体化为形象,正如一般人所想的一样,两者进入了人的体内。同时,我们还懂得了纯物神,在这里,它是一片羽毛或一捆圆木或一块石头,同时具有较为精心雕刻的偶像,完全遵照一种精灵化身的原则。^②

尽管伊斯兰教禁止崇拜偶像,我们在婆罗洲岛上不只看到了偶像,而且也遇到了体现着精灵的鲜明的观念。在西沙捞越(Sarawak)的部落中,祭司制作一些粗糙的像鸟一样的东西,他们一些人能够触摸它们。精灵们应当定居在这些鸟里,在大的收获节日里,把它们10个或12个一起悬挂在一间长长的公共房子里,并用花手帕细心地遮盖上。在达雅克人中间,某些部落

① 肖特兰德:《新西兰的传说》,83页;泰勒:《新西兰》,1870,171、183、212页。——原注

② J.R.福斯特:《旅行考察记》,伦敦,1778,543页,等;埃利斯:《波利尼西亚居民》,卷1,281页,等。又见 Earl: *Papuan*, p. 84; Bastian: *Psychologie*, p. 78 (Nias)。——原注



制作粗糙的男人偶和女人偶，并把它们彼此面对面地放在通往带有农场的别墅的路上。这些偶像的头用树皮制成的装饰品打扮着，它们的侧面是盛着药膏的提篮，手中拿着短木枪。根据民间迷信，在这些偶像里居住着从别墅以及村庄排除有害影响的精灵，而可怜的不信神者将落入它们的手掌；可怕的疾疫和重病在等待着他们。^①

还是先好好等待一下。西非把关于精灵体现的观念也像附在物神上那样，同样地附在了偶像上。为了三年大清理，在卡拉巴尔用破布和麦秆制作的人形偶和动物形偶，清楚地表明偶像是怎样能够成为精灵的巢所的。被逐出的精灵们在这类偶像里寻求隐蔽所，然后，人们把这些偶像抛到水里，以便彻底摆脱它们。^②至于真正的偶像，有来自黄金海岸的对它们的确切记述。在那里，称作“阿马加依”的木偶，有特别的祭司并跟“宛槽”或神有联系。在精灵偶像造型之间的关系如此密切，以至偶像也称作“宛格”。^③在埃尔夫^④地区，同样的“耶德罗”或神，它使祭司灵悟，也出现在偶像中，而“耶德罗”一词像表示神的意思一样也表示偶像的意思。^⑤

魏茨确定西非偶像崇拜的基础是以下列语言所明确表现的迁入说：“神本身是看不见的，但是黑人的宗教感和生动的想像需要一种供崇拜的可见物。他们希望触知和见到自己的神，并在泥和木的物品中来表达在他们心中所产生的观念。这时，如果神时常赋予祭司以灵感，并经常访问他，祭司就会因尊敬神而把制作的神像献给神，于是蒙昧人会产生这样一种观念，即神是愿意居于这个神像之中的，这可以用献祭的方式作为特别的邀请。因此，偶像崇拜是很容易理解的。”德纳姆^⑥发现，从土著中画下或拍照肖像是危险的，这会起不信任，因为他们认为活人灵魂的一部分可被魔法转移到人工的造像中去。正如包斯曼认为的那样，人们不认为偶像是神的代表，而认为仅仅是这样一种物体，即请神喜欢偶尔到它里面去，当时以可见的形

① 约翰：《远东的林中生话》，I，198页。——原注

② 烟依森(Hutchinson)：《查雷印第安人》，见《民族学会学报》(伦敦)，I，336页；A. Bastian：《Die Psychologie als Naturwissenschaft》，1860，172。——原注

③ Steinhilber：《Religion des Neger》(Magazin der evangelischen Missionen No 2)，Basel 1836，No 2，131。——原注

④ 埃尔夫(Elf)：西非的地图和部族。——译注

⑤ Schlegel：《Schlüssel zur Eine Sprache》，XVI。——原注

⑥ 德纳姆(Denham，1786—1828)：英国少校军官，英国在西非殖民的先锋，留有他的旅行和冒险的记述。——译注



式来向它们的崇拜者们表示自己的到来。其次,诸神与一度居住于其中的偶像没有丝毫联系;它们自由地进进出出,或者更确切地说,它们时而大时而小地显示自己在其中的存在。^①

卡斯特林在北亚细亚诸部落中的多方面而确切的研究,使他得出了关于它们的偶像崇拜的起源和性质的同样的结论。这些部族中的偶像是最粗糙的物体:有时是最普通的石头,或一块微似人形的木头;有时是较为精巧的造型,甚至是铁制的。有些偶像是大型的,另外一些不比玩偶大。它们属于个人、家庭或部落。它们保存在帐幕里以备时常应用,或者陈列在神圣的丛林里、草原中间、狩猎和渔猎地点的旁边,以便使行猎活动处在它们的保护之下。有时为它们建立特殊的寺庙。生活在空中的诸神,通常是被那加人完全保留了下来,“为的是不糟蹋好衣服”。但是,站在屋顶下的诸神,衣着豪华,那是奥斯加克人和萨莫耶德人在红色的织品、珍贵的皮毛、项链和各种装饰品方面所拥有的那种豪华。最后,给偶像奉献丰富的供品:食粮、衣服、皮毛、装饰品、桶以及构成游牧的西伯利亚人之财富的其他物品。

在这里,人们不认为偶像是神的单纯的象征或造型。崇拜者大部分想像神生活在偶像中,这也就是说体现在其中,因为偶像变成真正的神,它能给予人们健康和幸福。一方面,神给那个为了自己而保存它的崇拜者巨大的利益;另一方面,神通过这一点而得利,获得了较为丰富的供品;没有这个条件,神就会毫不犹豫地离开自己的所有者。常常有机会听说,生活在一个偶像中的某些神,在偶像所属的萨满死后,就从偶像中飞走了。

信奉佛教的西藏地区也像西非一样,用咒语将折磨人的恶魔迁移到为它准备的偶人中去的习俗形成了著名的宗教仪式。在暹罗有借助泥偶人来驱除病魔的普遍习俗,人们把泥偶人放在树上或大路边,或者放在盛满食粮的罐内的水上。^②在现代印度的偶像崇拜中,我们也同样看到体现论的痕迹。对于有学识的印度人来说,把关于现实的人格的概念同神的造型也像同那种禾草人那样结合起来是如此困难。他们制作禾草人是为了对不能找到尸体的死去的亲属履行殡葬仪式。假如一般地称他们为偶像崇拜者,他们甚

① Waitz: *Anthropologie der Naturvölker*, II, 183; Rösner: *Guinea; Bosman; Guineese Kust*, 见平克顿:《航海与旅行》, XVI。——原注

② Castren: *Finnische Mythologie*, 1852, 193; A. Bastian: *Die Psychologie als Naturwissenschaft*, 1860, 34, 208; A. Bastian: *Die Völker des Ostlichen Asien. Studien und Reisen*, B-de 1—6, Leipzig 1866—1871, III, 293;《东印度群岛记事》, II, 350 页。——原注



至准备提出抗议,他们也准备相信,神的造型对于他来说只是令他们想起的真正的神的象征,就像酷似一个在现实中不能看到的朋友的肖像一样。但是,在地方上的民间宗教中,什么也不可同化成千上万地制作内空的泥偶像的习俗更近于物神了,那些泥偶像本身并不是崇拜的对象,只有在婆罗门诸神移居在它们里面之后,它们才获得为崇拜所必需的特性。为此有“迁居”的仪式,在仪式的结尾就是祭司给偶像安放眼睛,加进呼吸、生命或灵魂。^①

在宏阔的宗教史中,或许任何地方也找不到像在记述了墨教偶像之特性和作用的基督教作家那里的神赋予偶像以灵性的理论之如此完全而准确的定义。在阿尔诺比亚,多神教徒们断言,他们不崇拜青铜,也不崇拜金、银——他们的偶像就是用这些金属制造的,而是崇拜那些由于神圣的咒语而移居并生活在这些造型中的灵物。^②奥古斯丁用下边的话表明了被归属于赫米斯·特利斯基斯特^③的概念。他说,这个埃及人认为有些偶像是高的神的创造,而另一些则是人的制品。“对于他来说,可以看见、可以触知的造型宛如神的身体,因为在它们里面住着进入其中的精灵,这些精灵能够有害于人,也能实现那些给予它以神的荣誉并以应有的方式来崇拜它的人的愿望。艺术把这些看不见的精灵同由物质制成的看得见的物品结合了起来,并把它们制造成为富有活力的身体,献给并隶属于神的造型,它算得上是造神的艺术。人具有这些伟大而神奇的才能。”其次,这个特利斯基斯特谈到了“被赋予意义和精灵并完成了伟大事业的偶像,借助祭司、梦、签以及各种不同的其他手段来预言未来的偶像”。^④

这种概念,古代的基督教徒也有,只不过具有某种差别,即他们在那些居住于偶像之中的灵物里所看到的,不是善神而是恶魔。这种概念,米奴齐·费里克斯^⑤在他的《最低音》的一个章节中解释得极为详细。他的这本书是3世纪左右基督教的万物有灵观哲学的富有兴味的记述。“因此,术士、哲学家们把柏拉图所说的这些恶灵或恶魔,被咒语移入木偶和偶像之中,而这

① 麦克斯·缪勒:《语言科学讲演集》,I, XVII; I, 196页; II, 164, 234页。——原注

② Arnobius: *Adversus Gentes*。——原注

③ 赫米斯·特利斯基斯特(Hermes Trimegius):埃及神托特,被称为文字、科学和艺术创造者,神的智慧的化身。在古代社会里,把他跟赫尔米斯和米尔库利耶相提并论。在古代,他同字母带有神秘的和魔法性质的众多蓝本。——译注

④ Augustinus: *De Civitate Dei*, VIII, 23。——原注

⑤ 米奴齐·费里克斯(Mimicius Felix):3世纪基督教的先知和作家。——译注



些木偶和偶像借助它们的灵力而获得了真正神的权力。它们有时赋予祭司以灵力,住在寺庙里,管理着鸟的飞行,签的跳出,内脏的运动并囿人的语言预言未来。它们也像不可感知的精灵一样神秘地进入(人的)体内,招惹疾病,扰乱神智,损害肢体,以便使人们变成自己的崇拜者。由于祭坛的香火而长肥了,奉献给它们一些牲畜的祭品,它们好像是治愈一些由它们自己惹起的疾病。它们隐藏在癫狂者的身内,这些癫狂者跑到公共的墟方,甚至祭司自己也同样在寺庙之外中魔,说梦话,疯狂地旋转。这一切你们中的大多数人都知道。当我们用诅咒和祈祷之火来把它们驱逐出病人的身体的时候,恶鬼们就常常自称,萨图耳努斯^①自己,塞刺庇斯^②和朱庇特以及你们所崇拜的一切恶魔,都痛苦地向我们声明它们是谁。当然,他们不能诽谤自己,特别是当着你们中的许多人的面。请相信这些见证者吧,它们谈到自己时说它们是魔鬼。以唯一真主的名字为咒,它们在自己那不幸的受害者体内吓得发抖,是立即从他们的体内出来,或者慢慢消失,这就看病人的信仰或医疗者的神恩对我们帮助到什么程度了。”^③

类似的语言现在给我们所造成的那种奇怪的印象,作为在现代知识界的万物有灵论哲学中所发生的伟大而和平的变革标志之一,是极为美妙的。有许多多灵物在多神教中被崇拜而被古代的基督教徒贬黜到真正然而无疑是凶恶的妖魔的程度,这些灵物从那时起由客观的存在物转变为主观存在物,由精灵的意义转变为观念的意义。通过这类心理上的变化,一般的精灵迁入论完结了它于漫长的世纪中在宗教和哲学中所起过的那种作用之后,在知识界的范围内逐渐完全灭亡。关于神权在疾病和预言中的表现的学说,某个时期曾经是高级哲学的一个重要部分,并且迄今仍然在低级文化中起着重要的作用。显然,这种学说在高级文化的影响下在消亡着,并且仅仅变成一些教条式的遗留、有意的隐喻和民间的迷信。关于精灵迁入物体的学说或拜物教,假如不顾及乡村居民的信仰——这些信仰同那么多的其他野蛮思想的残余一起还在我们的环境中保留着它的痕迹,则恐难越过

① 萨图耳努斯(Saturnus):古代罗马的播种之神,后来同希腊神话中的宙斯合在一起。纪念他的节日名为萨图耳努斯节,这个节日许多内容被基督教圣诞节所采用。吞食自己儿子的萨图耳努斯-塞拉庇斯(Serapis)的形象在文学作品中屡见不鲜。——译注

② 塞拉庇斯(Serapis):希腊化时代埃及的最重要神祇之一。对他的崇拜是埃及的和希腊的宗教观念合流的结果。——译注

③ Minucius, Marcus Felix: Octavius, XXVII. ——原注



野蛮地区的界限。转移到偶像崇拜范围中的相近的精灵影响论,虽然在蒙昧人和野蛮人中仍旧继续保存着自己的力量,并且甚至在文明社会的初期世纪留下了许多遗迹,但在我们这里已经消亡到这种程度:除了学者们以外,只有不多的人知道它在从前存在过。

为了鲜明地想像把现代哲学跟原始哲学分开的智力鸿沟的全部深度,以便有可能回顾一下人类的智力沿着它一步一步地前进的那条道路,看一看这一前进路线迄今仍然保留在语言中的那些标志将是有益的。我们现代的语言通过中世纪跟古典的和野蛮的时代衔接了起来,在那些时代里,由粗野的最原始的万物有灵观的转变过程是十分清楚的。我们在日常生活中保留着并按照现代的概念改变着那些古老的语言和表达方法,而这些语言和表达方法就将我们带回到古老哲学的诞生地。

我们至今还说“天才”^①,但已经完全是另一种意义。天才的奥古斯都是护身精灵,人们以他发誓,并像对待神一样给他在祭坛上奉献祭品。在现代语言中说,莎士比亚、牛顿或威灵顿^②受自己的天才的指导和帮助,但这个天才仅仅是陈旧的哲学的暗喻。“精灵”一词和与它相似的说法,同样惊人不变地保留着蒙昧人及其继承者的观念同现代哲学家们的概念相结合的痕迹。野蛮人的哲学把那种在文明语言中仅仅作为比喻的东西当作真实。暹罗人由于同饮料一起进入人体的精灵阿拉克而变成酒鬼,虽然我们迄今都是在完全另外的意义上从马铃薯等中取出 spiritus vini^③的。我们看一看被认为是毕达哥拉斯所作并为波菲利^④所引用的格言:“铜币所发出的响声,是居于其中的精灵之音。”这句话可以用来作为任何一种蒙昧人万物有灵观哲学的格言。但是,虽然具有另外的意义,却也在空谈哲理的一些世纪中发生

① 天才:拉丁文为“Genius”,有“精灵”之意,在古代罗马神话中,Genius(革尼乌斯)为护身神。——译注

② 威灵顿(Arthur Wellesley Wellington, 1769—1852):英国统帅,在反对拿破仑战争中为反法联盟军队的统帅之一,以指挥滑铁卢战役大败拿破仑而闻名于世。——译注

③ A. Boettger: *Die Völker des Ostlichen Asien. Studien und Reisen*, B-de I—6, Leipzig 1866—1871, II, 455; Spiegel: *Asiatica*, B-de I—III, 1852—1863, II, 54.——原注

④ 波菲利(Porphyrus, 233或234—约305):古罗马时期出生于希腊的唯心主义哲学家,新柏拉图主义者。——译注



了变化。奥肯^①采用了几乎是同一形式的说法：“发声者靠声显其精灵。”^②蒙昧人和波菲利的思想在于：金属实际上是由金属的精灵赋予了灵性，而这精灵是跟金属的物质分立的，但是当现代的哲学家重述旧的成语的时候，他就只是注意到了金属的物质部分。

至于我们自己的观念，则我们迄今都谈到“野兽或牲畜的精灵”，谈到“精灵的好和坏的倾向”，以某种努力来恢复早已过时的哲学，这种哲学从前就是以这些话来表述的。现代的灵魂论认为它没有保护的和赋予灵力的精灵的参与而能够完成重大而异乎寻常的任务。但是，对这些灵物的旧信仰在语言中处处流露出来，这些语言使万物有灵观的概念适合于最普通的人的感情。例如，我们说一个人受到了爱国主义精神的鼓舞或充满了不顺从的精神。在古时，根据一般的信仰，腹语术者把精灵置入自己体内，它从体内咕噜咕噜作响或说话。例如，预言者叶甫利克就是由这类的神赋予了灵力。有一个名叫帕特里阿尔赫的人，回忆到从人的肚子里说话的恶魔的时候，作了关于魔鬼为自己的住所选择适当地点的评论。在古波克拉特的时期，腹语术成了某些妇女预言者的职业。在中国迄今还可以获得精灵的回答，这精灵显然是通过降神者的腹壁来说话的，要付给降神者两个半镗钱作为报酬。观点能够改变多少，根据现在“腹语术者”一词在我们中间所具有的那种意义可以很容易看到。^③下面这种概念的变化也很重要，这种变化使我们从那种观念，即人实际上是由居于其中的神（“隐特玛斯”）来赋予灵性的，转到改变了形式而用“热情”一词来表现的这种纯万物有灵观思想的遗留上来。

我们不当认为，在知识界中概念的这类变化是以不信神或宗教感的衰落为基础的。它的真正根源在于揭示了自然现象和生命事件之新原因的自然科学的发展。在这里，个体精灵直接影响论，也像在许多其他情况下一样，让位给关于力和规律的概念。现在，不是某种居住在内部的神在指挥着炽热的太阳的运动，也不是天使在运转天穹的星斗。圣恒河成了流入大海的河，它在那里蒸发形成云，云又化为雨重新落到地上。在滚沸的锅中歌唱

① 格兰茨·奥肯(L. Oken, 1779—1851):德国自然科学家和唯心主义哲学。他把所有自然现象都归结到某种好像作为自然之基础的概念主宰的变化上。——译注

② Porphyrius: *De Vita Pythagorae*. ——原注

③ A. Bastian: *Die psychologie als Naturwissenschaft*, 1860, II, 578; 佩瑟里克(Petherick):《埃及》, 269页; 杜利特尔:《中国人》, II, 11页。——原注



的、生活在火山中的、发出喊声的和用疯人之口呼号的精灵不多了。在人类思想史中曾有过这样一个时期,当时整个世界好像都是由精灵的生命赋予灵性的。对于理解我们的历史极为重要的是,至今还存在着原始社会;以力代替了生命和以规律代替了超自然力的横暴之后,物理、化学和生物占据了古代万物有灵观的整个领域,我们从那时起,就如此远远地离开了原始社会所信奉的那些概念。

第十五章

万物有灵观(续)



作为自然现象之个体原因的精灵——作为善灵或恶灵来影响人之命运的无所不入的精灵——在梦中或幻觉中出现的精灵：梦魔，家神和女魔（因库贝和苏库贝）——吸血鬼——幻觉——被火赶走的黑暗的精灵——以另种形象出现的精灵：动物看得见的，按足迹可以发现的——精灵，被认为具有物质性——守护精灵和家庭精灵——自然精灵；关于自然精灵的学说之历史进程——火山的精灵，漩涡的精灵，峭壁的精灵——水崇拜：井的精灵，小溪的精灵，湖泊的精灵，等等——树木崇拜：化身为树或居住在树中的精灵，丛林的精灵和树林精灵——动物崇拜：或者直接作为崇拜之对象，或者作为神之化身的动物——图腾崇拜——蛇崇拜——多种类型的神；它们同原型观念的关系

现在我们将进入万物有灵观研究的最后一个领域。我们将结束对灵物的系统的概观；这种概观从在人及全世界的生活中起着多种多样作用的无数的灵魂菲里、埃尔夫和精灵开始，一直到为数不多的一些统治着这些等级精灵们的强有力之神。尽管细节无量而且多种多样，我们研究的开始部分对于读者将是比较清楚的，假如他注意到在前几章中给予他的那两把钥匙的话。第一，灵物是人就其自身所拥有的的灵魂的最初概念模拟出来的。第二，以人的原始幼稚的哲学观点来解释自然现象，而“有灵性的自然”之理论的名称是完全适合这种哲学的。假如像诗人所说的那样，“谁能认识事物的动因，谁就是幸福的”，则原始人的蒙昧部落就占有这种幸福的源泉；他们能够以自己十分满意的方式来为自己解释所有现象的动因。对于他们来



说,灵物——自然精灵和地神^①,精灵和死人的阴魂,恶魔和神——构成了世界生活的个体动因:“对于原始人来说,一切都是清清楚楚的,自然的秘密,就像对于我们一样,对于他们也不那么隐秘。”——神秘主义者雅各布·标姆^②说。

实际上,假如这些原始人相信这种迄今仍然保留在蒙昧人心中之自然的万物有灵观,我们就能很好地回答这个问题。他们能够把自己生活中的一切善和恶的及自然的全部惊人的现象归属于友好的或敌对的精灵。他们生活在跟自己死去的祖先们的活生生的和强有力的灵魂,跟激流和丛林、平原和山岳的精灵的密切交往之中。他们知道,活泼有力的太阳把光线和温暖施与他们,活泼有力的海洋把它那可怕的波浪驱向岸边,伟大的天和地保护着并产生着一切生物。由于居住在人身体的灵魂的作用,人能够生活和活动,所以,整个世界的运转好像是由另外的灵魂的影响所致。因此,万物有灵观由起初的关于人类生活的哲学发展并扩大到一般自然哲学的范围。

在原始人看来,整个自然界都居住着并且充满着灵物,是灵物使之活跃繁荣的。当我们试图探讨在蒙昧和野蛮阶段上到处都存在着的精灵的观念的时候,几乎不可能在给人带来利或害的精灵和管理自然现象的精灵之间划一明显的界限。事实上这两种灵物也像它们以之为基础的最初的万物有灵观学说一样彼此是紧密相连的。但是,因为被认为直接影响人生活和命运的精灵与万物有灵观的内核比较近似,所以给它以首要的地位将是正确的。

关于这些精灵及其影响的概念在最原始的部族里就已经见到了。米利根^③谈塔斯马尼亚人时说:“他们是多神教徒,也就是信仰精灵,或护身精灵以及大量强有力的然而一般与他们敌对的灵物,这些灵物居住在峭壁之间的峡谷和山洞里或暂时住在树洞中和幽静的盆地。按照他们的信仰,它们之中的某些拥有巨大的力量,然而按照我们本土的信仰,大多数具有家神和自然精灵的性槽和特点。”^④奥德菲尔德(Oldfield)在写到澳大利亚人时

① 地神:德文 Gnom,传说居于地中守护财宝等的小神。——译注

② 雅各布·标姆(Jacob Bohme,1575—1624):德国的神秘主义者。——译注

③ 约翰·米利根(John Milligan,1775—1845):英国的考古学家和旅行家。——译注

④ 尼克松(F. R. Nixon):《定向巡游》;布德·安德鲁:《知识引论》,1870,182页。——原注



说：“他们承认的超自然灵物不是引起爱就是引起恐惧，数量极大。不只天空住着它们，而且整个地球表面也都云集着超自然的灵物：每一处丛林，大部分兽类饮水处，所有的陡峭，都充满了它们。正是因为这样，任何自然现象都被认为是精灵的事情；精灵中间显然没有善意的，相反，它们都努力尽可能多地给贫穷的人造恶。”^①实际上不能不承认这个民族是不幸的，因为他们已经形成了这种魔鬼信仰。另一方面，令人慰藉的是，低级文化阶段上的其他部落也都承认自己周围有同样大量的灵物，但不把它们同人的敌对关系看作主要的特点。

斯库克拉夫特在北美阿尔奈琴族印第安人中查明，他们宗教的主要基础是相信“所有看得见和看不见的世界充满了各种不同的善的和恶的精灵，它们支配着人的日常生活和最终的命运”^②。按照麦克弗森的记述，在奥里萨的贡德人中存在着对大神和部落的祖先精灵的信仰，各种地方上的和低级的神都受其节制：“它们是每一小块土地上的守护精灵，当地发生的一切自然现象和生活在它们领域里的人的生活中的一切事件都归其管辖。它们数目无穷，充满整个世界。在自然界中，从海洋到田野上的每块泥土，没有哪种力量或物体没有自己的神。众神保卫着小丘、丛林、河流、源泉、小径和茅屋。人的行动、处在它们管辖范围的一切需要和利益，它们都知道。”^③

在记述亚洲和欧洲阿尔泰语系诸部落的万物有灵观哲学的时候，卡斯特林说，每一块土地、每一座山岳、每一面峭壁、每一条河流、每一条小溪、每一眼泉水、每一棵树木以及世上的一切，其中都容有特殊的精灵。树木和石头、湖泊和溪流的精灵满意地听着原始人的热心的祈祷，并接受他们的供品。^④在几内亚的黑人中有精灵类似人的观念，他们在巨大的峭壁里、树洞里、山里、深深的河流里、浓密的丛林里、响着回声的山洞里看到了他们那些善的和恶的精灵的住所。经过这些土地的行人总是在那里

① 奥德菲尔德：《澳大利亚的土著居民》，见《民族学会学报》（伦敦），Ⅲ，228页。——原注

② 斯库克拉夫特：《阿尔吉克考察》，I，41页；斯库克拉夫特：《印第安人的部落》，Ⅲ，327页；*Waits: Anthropologie der Natur öfter*，Ⅲ，191；*Müller: Geschichte der Amerikanischen Urdreligion*，1867，157；*Brasseur: Mexique*，t. I—IV，Paris 1857—1859。——原注

③ 麦克弗森：《印度》，90页；克罗斯：《克伦人》（美国东方学会会刊）。——原注

④ Castrén: *Finnische Mythologie*，1852，114，182。——原注



留下礼品,哪怕是沿路拾起的树叶或贝壳。^①那些十分清楚地为我们描绘原始人对居住地上的整个精灵界的信仰的例子就是这样的。这类记述符合人类智力在整个文明路途上的状况。

古代的哲学家,例如斐洛^②和雅姆弗里赫^③,关于漫游在我们所呼吸的空气之中的灵物的学说在早期基督教长老们的著作中得到促进,并在一些重要的方面得到发展,这些著作探讨了自然以及遍及世界的大批天使和恶魔。^④本世纪的神学者们在大多情况下都认为需要把那种妄加到不相干灵物身上的对人类的影响限制在比较狭小的范围内。他们中的一些人还保留了奥利金和德尔图良的完备的天使学说和鬼神学说。就未开化地区流行的鬼神信仰而言,我们可以把这两位罗马教会的教士之裁决放在一起,加以对照。著名批评家卡尔麦特僧侣对属于宗教神学的天使和魔鬼学说作了明确的界定。他不太愿意接受那些未经核实的有关中世纪现代世界的详细记述。但他确实注意路德维希·魏茨的证据,在新发现的美洲地区,没有什么比看到正午出现的精灵更普遍了。精灵不仅出现在乡下,而且出现在城市和村庄,它们说话、发号施令,有时甚至袭击人;据奥劳斯·马格努斯的报道,在瑞典、挪威、芬兰、拉普兰常常可以看见一些鬼怪、精灵,它们做一些令人惊奇的事情,有的甚至给人当仆人,把牛赶到牧场上。但是,卡尔麦特在这些故事中所注意到的是这样一个事实,即愚昧和迷信在这些地区更为流行。然而,在我们这个时代,主要趋势是要削弱不可知论观点。高姆阁下在《圣水》这部书中,在不久前接受了庇护十一的赞成者,“在这个新时代出现的、包围着我们的上百万邪恶的天使空前的大胆”;奥劳斯·马格努斯的流行于北欧的魔鬼故事不仅被列举而且得以证实。渗透在各个文化发展阶段上的有关灵魂的学说充分显示了人类智力的连续性。太平洋岛民认为世界同时也充满了无数的灵物,传教士埃利斯在记述这一宗教观念时,正确指出蒙昧人和文明开化人的万物有灵论者的学说之间的近似性,并且指出,某些概念或许由弥尔顿的著名诗句表现了出来:

① 斐洛:《西非》,218、388页; Waitz: *Anthropologie der Naturvölker*, II, 171. ——原注

② Philo: *De Gigantibus*, I, IV. ——原注

③ Jamblichus, II. ——原注

④ Calmet: *Dissertation sur les apparitions des esprits*; Horst: *Zauber Bibliothek*, II, 236; VI, 49. ——原注



成千上万的灵物在地上穿行，
我们无论是醒着还是在梦中，
都看不见它们的踪影。^①

在其他的精灵出现在人的梦中和幻觉中而被人感觉到的时候，则人和其他精灵的交往就像同灵魂的交往一样变得明确而直接。由于视觉、触觉和听觉的直接证据的提示和支持，确信了这些怪影就是真正的个体精灵。这种确信——或许很自然的——在蒙昧的哲学中是极为普遍的。甚至在比较开化的民族中，它也跟最新的科学理论的进攻进行长期而顽强的对抗。恶魔“柯茵”努力使睡着的澳大利亚人呼吸困难^②；凶恶的“纳”猛扑在克伦人的胸上；^③北美的印第安人在节日里吃饱以后，受夜魔的访问^④；加勒比人在可怕的梦境的影响下，常常睡得误了事，同时相信，恶魔马包依雅在梦中痛打他们，而他们还感到疼痛。^⑤这些恶魔——那些自然精灵和家神，它们在欧洲的黑暗角落迄今仍然每夜骑马出来使睡着的村民呼吸困难。它们的名字还没有被开化的人们所忘记，只不过是信仰转为玩笑罢了。^⑥

作为个体灵魂的实际来访，蒙昧人关于梦的万物有灵观同样没有任何间断和空白地转入中世纪的宗教。我理解对苏库贝和因库贝即对家神和女魔——每夜都来访问男人和女人的男性和女性精灵——的信仰。我在安的列斯群岛的居民中发现了它们的记述；在那里，它们被认为是躲避接触的死人灵魂。^⑦在新西兰，被崇拜的祖先表示对妇女的依恋而时常来访问她们，而在萨莫亚群岛，跟阴险的低级神的这些关系常常引起超自然的受孕^⑧，在拉

① 埃德蒙：《波利尼西亚胜地》，卷1，331页。——原注

② 格雷：《澳大利亚考察记》，1844，II，337页。——原注

③ 梅森：《克伦人》，I，211页。——原注

④ 斯库克拉夫特：《印第安人画廊》，II，226页。——原注

⑤ Rochefort：《Is Antilles》，419。——原注

⑥ Grimm：《Deutsche Rechtsalterthümer》，1828，1193；Harnack：《Wissenschaft des Slavischen Mythen》，332；克萊爾·布羅華：《保加利亚》，59；Wutke：《Der deutsche Volksbergglaube der Gegenwart》，1860，122；A. Bastian：《Die Psychologie als Naturwissenschaft》，1860，103；布兰德：《大不列颠民俗》，1—3卷，1870，II，279页。

——原注

⑦ 平德：《航海与旅行》，II，84页。——原注

⑧ 泰勒：《新西兰》，1870，149，389页；马林涅尔：《汤加群岛》，II，119页。——原注



普兰吉亚也有许多同类的故事。^①由这些低级文化阶段我们可以更进一步按迹探求这种思想。

在印度的丹特尔有一种正式的仪式,向神女—女友祈祷并于夜间在陵园里反复地叫她的名字,借助这种仪式就能够获得她。^②奥古斯丁极有教益地提到了关于精灵夜晚降临的民间迷信,同时补充说,这种降临是由那么多十分可靠的证据证实的,否认这一点就是蛮横行为。在后来的神学家们中间,关于跟因库比和苏库比的夜间交往的重大争论继续到在中世纪文明的顶峰这种信仰完全确立时为止。显然我们(例如)在教皇英诺森八世(1484年)的诏书中发现了对这种迷信的率直的承认,而这种承认采取了责难“轻视拯救自己灵魂并放弃天主教信仰的许多男人和女人”的形式,于是我们就不得不把这种现象仅仅看作荒唐谬然而实际上无害的迷信。

这些信仰的实际影响对探讨过教皇关于对魔法进行裁判的手谕的研究者来说是很清楚的;这种裁判是由三个推选出的宗教裁判者依据负有恶名的《女巫之槌》^③,依据那些可怕的文件笔录来进行的;那些文件以简练的文体记载着不幸的蒙难者在被拷打的间隙受威胁利诱而被迫承认跟恶魔同居。这些拷问一直持续到法官获得了足够的证据,了解了实情并进行火刑的判决为止。^④我不准备散布这些悲惨的细节和对它们的评价,只有它们同万物有灵观的关系对我们才是重要的,但是,民族学家将很容易了解趣味哲学和现代哲学之间的关系,假如他读一下罗伯特·伯顿(Robert Burton)的著作《忧郁症分析》中有关严肃的信仰的报道的话。在这部著作里,作者同意李普西乌斯的意见,并且根据每日的故事和法庭的裁判得出结论:恶魔任何时候也不像他的时代那样出现如此之多。这是在1600年。^⑤

跟夜晚精灵和家神有关的还有一种夜间恶魔值得注意,它就是吸血鬼^⑥。因为发生了这样的事:某些病人没有任何明显的原因而变得一天

① Högström, Lapmark, 1747, XI. — 原注

② 沃德:《印度人》,II, 151页;博里:《交媾支那》,见平:《航海与旅行》,IX, 823页。——原注

③ 《女巫之槌》(Malleus Maleficarum):德国神学家、宗教裁判者J.斯普林格(J. Spronger, ? — 1494)和H.隐西托利斯(H. Instoria, 1430? — 1505)在1487年发表,后来即成为宗教裁判的指南。该书记录了当时的迷信,并作出超自然邪说之表现的严厉裁决。——译注

④ Malleus: Maleficarum, 1489; Horst: Zauber-Bibliothek, VI; 莫里:《巫术》,256页;莱基:《理性主义史》,I. — 原注

⑤ 伯顿:《忧郁症分析》,1621, II, 2页。——原注

⑥ 吸血鬼(法文 vampire):迷信传说中夜间自睡中潜出吸食睡者血液的恶鬼。——译注



比一天更加苍白、虚弱、贫血,总之,显著地消瘦,于是很自然,蒙昧人的万物有灵观想必找到对这些现象的满意的解释,并且在学说中找到了它;有某种精灵,它们吞食灵魂或心,或者吸吮其受害者的血。波利尼西亚人认为死人的灵魂离开自己的坟墓和木偶,夜间潜入屋内吞食睡着的人的心和内脏,那些人因此死去。^①克伦人谈到“开福”——巫师的胃,说它是以头和内脏的形式吞食灵魂,以这种方式来杀害人。^②马来半岛的腊蒂拉人有一种狗头鳄鱼的水魔,它以手足的巨爪来吸人的血,人因而致死。^③但是精灵一吸血鬼们最喜欢的地方是斯拉夫的土地和匈牙利。在这里它们带有瓦姆彼尔(“吸血鬼”)的名字。有一系列关于吸血鬼的可怕故事作品,卡尔麦特对这类作品作过细致的研究。

把这种迷信提高到蒙昧人的万物有灵观的基本原理之上是理解它们的捷径。我们看到,它的细节的大部分在那里一下子就获得了自己的地位;吸血鬼并不是毫无根据的幻想的产物,而是对引起衰竭的疾病实际现象的一种解释形式。至于吸血鬼的本质和肉体上的作用,则有两种主要的理论,但是,这两种理论跟那种关于灵物的最原始的万物有灵观的观念有最密切的关系,并且承认这些恶魔是人的灵魂。

第一种理论认为,活人——常常是巫师的灵魂留下自己处于酣睡状态中的肉体,以稻草或羽毛的姿态,通过钥匙孔钻进屋内扑到睡熟的受害者身上。譬如睡着的人及时醒来并来得及抓住灵魂的这个脆弱的膜囊,则通过它就向自己的迫害者复仇,使它的肉体的拥有者灭亡或残废。有一些人说,这些精灵夜里来到人身边,坐在他的胸上吸吮他的血;另一些人认为,它们只是吸儿童的血,而对于成年人则以噩梦的形式使之呼吸困难。在这里,我们看到了对噩梦的实际现象的新解释。

第二种理论在于,死人的灵魂从它那被埋葬的尸体中出来吸吮活人的血。受害者变瘦、虚弱,迅速地丧失力气而死亡。在这里,我们又遇到了现实生活的经验,同时也看到了全面地探讨关于吸血鬼的观念的新设想。灵魂回归后的尸体充满了吸来的血,想像中好像反常地有了生气,柔软了,丰满起来了;由此发现吸血鬼就非常容易:只是需要掘开里面有复活了的

① 福耀著:《环境流行报告》,543页。——原注

② 克罗斯:《克伦人》, I, 312页。——原注

③ 《东印度群岛记事》, I, 307页。——原注



尸体的坟墓,受伤时尸体中流出血来,它甚至将要转动和呼喊。为了摆脱吸血鬼,需要刺透他的身体(像对自杀者为同样的目的所做的那样),而且还真正地割掉头并将尸体烧化。关于吸血鬼的学说的本质就在于此。

因为某一类精灵通常很容易变为另一类,于是在民间迷信中关于吸血鬼的传说就常常跟另外的传奇混合。例如吸血鬼是作为出响声的精灵而出现的,它们在屋里引起混乱,这种混乱正是属于现代有关于死人灵魂的关亡召鬼术的。那个顽固的农民的精灵就是这样的,它于1700年在米孔岛(the island of Mycone)上埋葬了其尸体之后过了两天就从棺材里出来了。它进到屋里,使一切都底朝上,吹灭了火,这样地继续玩它的伎俩,直到岛上的所有居民都吓得发疯为止。土尔涅佛尔^①这时正在那里,并且在挖掘尸体时也在场。他的故事提供了下面那样的有例的例子:以那样的方式提出的没有一点根据的一群人能够使人相信尸体变黑了,并注入了红色的血液。

吸血鬼时常在变兽者的斯拉夫名字下出现。对某些精灵的记述极为模糊而混乱。双眉彼此模拟的人,好像他的灵魂也类似蛾子那样准备好飞去,以便进入别人的体内,可能既成为变兽者,又成为吸血鬼。保加利亚吸血鬼行为的最新记述之一极为详细地阐述了在这些迷信中起作用的精灵的本质。由圣像武装起来的念咒者能够将吸血鬼驱入装着某种恶魔所喜爱而使人厌恶的诱饵的瓶子里。一捉住吸血鬼,就立即将瓶子用木塞牢牢塞住,抛进火内,而吸血鬼也就一去不返地被消灭了。^②

对原始的能会见幽灵的人和他们所观照的幻象来说,那些准备以巫师为业的格陵兰人可作为典型的例子。在其空寂独居的深深的静观中,■斋戒而衰弱,因不睡而疲乏,于是他就在自己面前看到了作为精灵的人和动物的形象。从这方面,读读一个皈依宗教的祖鲁人在最高的宗教兴奋时刻所看见的可怕幻景的记述是非常有趣的。例如,他看到了一条有一对可怕的巨眼的蛇,或一只悄悄走近■的豹,或一个手持长长的铁头投枪逼近的敌人。所有这些形象一个接一个地来到人去单独祈祷的那个地

① 约瑟夫·土尔涅佛尔(Josef Tournfort, 1656—1708):法国的植物学家和去东方、希腊和小亚细亚的旅行家,《东方旅行报告》(1717)的作者。——译注

② Grohmann: *Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen*, 24; Calmet: *Dissertation sur les apparitions des esprits*, II; Grimm: *Deutsche Rechtsalterthümer*, 1828, 1048; 克莱尔和布罗菲:《保加利亚》,49页;罗尔斯顿(Ralston):《俄罗斯人民之歌》,1872,409页。——原注



方,并竭力恫吓他,并干扰祈祷。^①考验印度苦行僧和中世纪隐士们的幻觉,在今天又重现了,但是,现在它们比起记述怪事来,更多地成了医学论文的对象。和疾病与预言的精灵相类似,这些灵物不是由一种想像产生的,而是反映着一些从万物有灵观来阐述的实际现象。

恶灵特别充斥在黑暗中。乔治·格雷先生在澳大利亚土著树丛中的帐篷周围看到了许多闪闪的火光。这是点燧的松明,去照看青年的老太婆们带着它们防恶魔。^②南美洲的印第安人当走到黑暗中去的时候,由于害怕恶魔而同样带着火把。^③在马来半岛,土著在产妇旁边点起火,为的是不让恶魔接近她。^④这些概念也保留在较高的文化阶段上。在南印度,那里由于害怕恶魔,人在日落後仅仅在极为必要的情况下才从屋里出来,夜间上路的可怜虫带着火把,以便防备幽灵之敌。印度人甚至在白天里也点着灯,为的是驱出恶魔。^⑤中国人在结婚时也举行这种仪式。^⑥

在欧洲,用火作为吓跑恶魔和女妖的手段已成为现时的惯例。西班牙的古代诺尔曼移民在他们打算占用的地方周围燃起篝火,目的是赶走恶魔。这些观念在斯塔的纳维亚人中引起了一系列的习俗,他们至今仍然保留着关于这些习俗的回忆,只是已经不再流行了。婴儿暂时还没举行受洗礼的时候,他的周围应当经常燃起火,否则,特罗尔^⑦可能将他盗走。当母亲去做赎罪的祈祷的时候,在她后面抛炽热的炭,为的是特罗尔抢不走她,也不对她施魔法。这样的炽热的炭,当巫女或女巫师从屋内出去的时候,需要抛在她的后面,等等。^⑧在现在,赫布里底群岛上的平民继续保护产妇和婴儿防御恶魔,在她们的周围布满火。^⑨在现代保加利亚的圣吉米特利节,人们

① Cranz: *Grönland*, 268; 卡拉维:《阿马祖鲁人宗教习俗》,1868—1870,246页。——原注

② 格雷:《澳大利亚考察记》,1844,II,302页;布德·安德鲁:《知识引论》,1870,180页。——原注

③ 索西(Southey):《巴西史》,I,238页;Rochefort: *Is Antilles*, 418; Müll: *Geschichte der Amerikanischen Urvölker*, 1867, 273; Cranz: *Grönland*, 301; 福库克拉夫特:《印第安人的部落》,III,140页。——原注

④ 《东印度群岛记事》,I,270,298页;II,117页。——原注

⑤ 罗伯茨:《东方例解》,531页;科尔布鲁克:《随笔集》,VI,274页。——原注

⑥ 杜利特尔:《中国人》,I,77页。——原注

⑦ 特罗尔(troll):斯塔的纳维亚传说中的神人,多半是巨人,常与人为敌。——译注

⑧ Hylten-Cavallius, *Värend och Wärdane*, I, 191; 阿尔金森:《克利夫兰方言词汇》,597页。

——原注

⑨ 马丁:《苏格兰西部群岛记》,见平克顿:《航海与旅行》,II,614页。——原注



在畜栏上、在棚簷下都放上点着的蜡烛，使恶魔不到家畜中去。^①这些古代的观念完全没有退化到民间迷信的程度。显而易见，天主教吸收了它们，这一点从罗马仪典中蜡烛的拔除仪式里可以看出：“Ut quibuscumque locis accensae, sive positae fuerint, discedant principes tenebrarum, et contremiscant, et fugiant pavidum cum omnibus ministris suis ab habitationibus illis, &c.”纳奥乔古斯(Naogeorgus)译文完美地表现出了保留在中世纪的原始万物有灵的观念：

……奇异的力量和能力！

他们躺在这烛光里，假如这蜡烛永远光明，

他们深信，狂风或暴雨也不敢继续逞凶。

在天空听不到霹雳，没有任何恶魔的诡计；

没有可担心的事发生，夜间走路，既没有霜冻，

也没有冰雹的袭击。^②

假如动物没有任何原因而突然恐惧起来，这不意味着它看见了人所看不见的精灵吗？格陵兰人说，海豹和猛禽害怕只有巫师才看得见的幽灵。^③贡德人认为，来来去去的轻浮的神，人不可看见而动物却看得见。^④这种观念在全世界的民间迷信中占有显著地位。忒勒玛科斯没有看见站在他旁边的雅典娜，因为神并不全是表现在看得见的形式中，然而奥德修斯和狗看见了，而狗们不敢吠叫，只是低低地哼叫着通往远处的房间角落。^⑤在古代的斯堪的纳维亚，狗能看见格拉——死神，这死神人是看不见的。^⑥希伯来人和伊斯兰教徒听到狗的吠叫以后就知道它们看到了出来从其恐怖活动的死神。^⑦动物能够看见精灵和狗的悲伤吠叫预报不远的地方有人死亡的这种观念，至今仍然是英国民间迷信的对象。

表明看不见的精灵到来的另一种方法是在墙上撒灰——这是用来迷

① 克莱尔和布罗菲：《保加利亚》，44页。——原注

② *Rituale Romanum: Benedicito Candelarum*；布兰德：《民间古代风习》，卷一，46页。——原注

③ Cranz: *Grönland*, 267, 296. ——原注

④ 麦克弗森：《印度》，100页。——原注

⑤ Grimm: *Deutsche Mythologie*, 1835, 632. ——原注

⑥ Haxer: *Bias*, X VI, 160. ——原注

⑦ Eisenmenger: *Entdecktes Judenthum*, I, 872; 魏恩：《一千零一夜》，II, 56页。——原注



小偷的方法。按照一定水平的万物有灵观的观念,精灵被认为是十分具体的,因而它身后留下足迹。下面的例子一部分属于灵魂,一部分属于别的灵物。菲律宾群岛(Philippine Islands)的居民们认为,死人在死后第三天回到自己从前的住宅。因此,他们灑上水,以便死人能够洗去身上那坟墓的尘埃;并在地板上灑上灰,以便看到它们的脚印。^①在印度东北部的霍人中,类似然而更加完备的仪式构成了殡葬仪式的一部分。人死的那天晚上,死人的近亲举行呼唤死人的仪式。在一间内摆上米饭和一罐水,从它们到门槛的地板上灑上灰。然后两名亲属到尸体火化的地方,围绕着它走,一边敲着犁刀,一边低声唱着召唤死人回家的悲歌。这时,另外两个人去观察饭和水,看看它们动了没有,还看看灰上出现了足迹没有。只要出现最小的征兆,在场的人们就用战栗和哭泣来迎接它,另外的一些站在外面的亲属们也附和着哭泣。这种仪式重复到亲属们不相信死者来到屋里为止。^②据说,在尤卡坦(Yucatan)有一种在夜间将婴儿留在灑上灰的地方的习俗。假如在第二天早晨,在灰上发现某种动物的踪迹,那么那动物就被看作是保护婴儿的神。^③除此之外,我们可以举阿兹特克人为例,他们在庆祝太阳神(Tezcatlipoca)第二个节日时,把玉米面粉灑在太阳神的祭坛前面,太阳神的祭司观看着,直到他看到那神圣的脚印后便大喊道:“我们的伟大的神来了!”在欧洲的这些仪式之中,犹太圣法经传包含着—个突出的例子;据说有一大批幽灵,谁想了解它们,就让谁把灰灑在他的桌子旁边,第二天早晨他就会看到公鸡踩过似的足迹。

这种概念在现代的世界也相当普遍,如从德国关于小“地人儿”的民间迷信中所看到的,那些“地人儿”在灰上留下的足迹像鸭子和灑的一样。但是,也有另外一些借以得知精灵降临的形迹。^④在英国迷信中所保留的是其中最显著的一个。在圣马克节前—天的夜晚,在灶上撒上灰,以便看到这年必死的人的足迹。不止—次地发生这样的事,某个居心不良的恶作剧者使—个迷信的盲庭陷入痛苦之中。他带着该家某人的鞋从上面偷

① A. Bastian: *Die Psychologie als Naturwissenschaft*, 1860, 162.——原注

② 《亚细亚考察》, IX, 795 页。——原注

③ Broussonet, de: *Du Culte des dieux-faïches*, 1760, 46.——原注

④ Grimm: *Deutsche Mythologie*, 1859, 420, 1117; 克莱尔·布罗菲:《保加利亚》, 54 页。——原注



愉地悄然而至,将鞋印留在灰上。^①这些情况使我们有理由设想,原始人容易一般地将那种轻浮的物质错误地归之于精灵,正像我们已经知道的,他们将这种物质归于灵魂。直到早期天主教神学学说产生之前,很少见到关于这个论题的确切意见。德尔图良和奥里金关于气体的——同时也是物质的天使灵物和恶魔灵物的观念,它所反映的原始万物有灵观的概念比卡尔麦特所陈述的学说远为清楚,所以,天使、恶魔和离开肉体的灵魂是纯粹非物质性的精灵,但是,当精灵像人一样地出现、活动、说话、走路、吃饭等等的时候,一定是浓缩的空气或地球上的坚硬的物质使它们产生了有形的躯体,使它们有可能具备这样一些功能。^②

毫不奇怪,人们会用实物抨击这些有形的躯体,有时甚至要设法驱逐这些轻浮的幽灵,力求从它们的包围中解脱出来。这正如澳大利亚人,他们每年都要把上一年死去的人的幽灵从自己的环境中驱赶出去。同样,黄金海岸的黑人有时也带着木棒和火把,以便把恶魔们从自己的城里驱赶出去。他们哭号着四处奔跑,在空中挥动武器;将精灵们赶入森林中去以后,回到家中,安稳睡下——一个时期内他们都会感到自己比较健康。^③在十分类似的思想的指导下,波希米亚人在圣灵降临节^④,而蒂罗尔人在女妖五朔节^⑤夜晚从屋子里和家畜圈里驱赶看不见的想像的女妖。^⑥

关于家庭的保护和守卫的精灵的学说跟关于灵魂的学说具有密切的联系。按其在万物有灵观的一切阶段上所保持的稳定性来说,前者几乎和后者是等同的。这些精灵与个别人的品格具有特殊的联系,按其本质来说跟灵魂相近,实际上,它们有时被认为是人的灵魂。也像精灵界的所有其他观念一样,它们在其原始的作用方面有自己的原因和目的。它们的活动有两种。第一,虽然人自己的灵魂在一般的生活情况下是为他着

① 布兰蒂:《大小列国民俗》,1—3卷,1870, I, 193页;Boecher: *Ersten abergläubige Gebräuche*, 1854, 78。——原注

② Tertullianus: *De spectaculis*; Origenes: *De principiis*; Calmet: *Dissertation sur les apparitions des esprits*, I, XLVI。——原注

③ 威尔逊:《西非》,217页。——原注

④ 圣灵降临节:在复活节后的第50天。——译注

⑤ 女妖五朔节:5月1日的前夜。据中世纪的迷信传说,此夜,在德国布罗肯山上女妖们举行狂欢集会。——译注

⑥ Grimm: *Deutsche Mythologie*, 1835, 1212; Wuttke: *Die Geschichte des Heldentums*, 1852, 119; Hylten-Cavallius: *Wärend och Wirdane*, I, 178。——原注



想并为他服务,但也有这样一些情况,灵魂的力量和影响时常超出心理活动的正常范围,以好像来自外面的一种声音和他说活,告诉他秘密消息,进行劝诫和警告。很明显,这一切都说明了第二位最高级的灵魂——家庭精灵的干预。其次,因为热心的人、看见幽灵的人、巫师等等多半体验着类似的精神状态,所以他们自然比别人更多地把那些给他们带来消息并指导他们的行动的保护精灵归于自己。

第二,同时,日常生活中可以预料的事件不知不觉地、好像是按照事物一般程序而发生的;但是另一些事件,特别是当涉及某一个别人的时候,按照万物有灵观者的观点,则需要外来的干预。因此,任何一种解答和发现,开化的人们都把它归之于个人的智慧、运气或天意,在低级文化中的人们则归之于守卫的或保护的精灵,或守护神。为了不使注意力被万物有灵观所属的一切领域中的无数例子所困扰,我们从蒙昧状态的低级阶段开始,只选出其中的几种情况。

澳大利亚的瓦塔强迫人认为,战士杀死的第一个敌人的灵魂进入杀害者的体内而成为他的预先警告的精灵。它住在他的肝脏的周围,以一种抓搔的感觉来通知他所面临的危险。^①在塔斯马尼亚,一个土著把自己在一次不幸时刻的得救归功于已故父亲的精灵的关照。现在,它已经成为自己的守护神。^②众所周知,北美印第安人宗教中的最重要的活动就是亲自为自己获得某种保护的精灵或神。在因纽特人中,巫师只有在他成为他的家神的特殊精灵的时候,他才得到自己职业的权利。这种精灵可能是死去的亲属的灵魂。^③在智利,每一个阿劳干人都相信,有一个精灵在为自己效劳。他们在任何成功的情况下都说这样一句俗语:“我的保护精灵仍然与我同在。”^④在加勒比人中,这种学说无论是在一般的方面还是在特殊的方面都十分发达。一方面,每个人都有自己的守护神,一直到来世它都要陪伴着每个人的灵魂;另一方面,每一个巫师都有自己的家神,巫师在神秘的黑暗处用圣歌和烟草的烟雾召唤自己的家神;当几个巫师把它们的亲属叫到一起时,在这些幽灵中间很容易引起争吵和争斗。

① 奥德菲尔德:《澳大利亚的土著居民》,Ⅲ,240页。——原注

② 邦迪克:《塔斯马尼亚人的日常生活》,1871,182页。——原注

③ *Ceana: Grönland*, Ⅲ, 4; *Porphyrius: Plotin*.——原注

④ 莫利纳:《智利史》,Ⅱ,86页。——原注



在非洲,黑人有自己的守护神——它在多大程度上和欧洲人所说的灵魂或良心相一致恐怕很难确定。但是,非洲黑人把它看作是从自己身上分离出去的,他用巫术唤起了它,在路边为它建造偶像祠,用酒和供食报答、抚慰它。在亚洲,蒙古人都有自己的守护神,老挝人的巫师可以把他们的家神逼到别人的身体里以引起疾病,这些例子与我们的想法是一致的。

在北欧雅利安民族中^①,可以探索关于人的保护精灵的古代学说。在古希腊和古罗马,我们也见到了澳大利亚人和非洲人的那些概念,这些概念只不过是由哲学的外衣装饰起来并适合于文明的习俗罢了。关于每一个人的灵魂的指导者和保护者的思想恰当地表现在米南德^②身上,他把从人诞生之日起就伴随着他的守护神称作善良的神秘信条的传播者(亦即新信徒的秘密指导者)。苏格拉底时常听到的那种神的预先警告的声音,可以作为导致信仰保护精灵的印象的突出的例子。^③在罗马人的社会里,关于守护神的学说获得了人类生活之哲学的意义。每一个人都有自己“生来的神灵”,它跟他从生到死都有联系,它指导着他的行为和命运,并在诸家神之中作为特殊的拉尔^④的形象出现。在结婚的日子或节日里,特别是在生日周年纪念日那天,即精灵和人开始了他们共同生涯的那一天,人们以伴有歌舞的特别拜祭来向守护神的偶像表示报答,用花来装饰它,用香和酒来祭享它。精灵,或者神灵,仿佛是人的灵魂的朋友,是第二个精灵的“我”。埃及的占星术者劝告安东尼走得离南奥克达维亚尽量远些,他说:“因为你的神灵害怕他的神灵。”实际上,古斯都的这个神经过千年之后成了强有力的神,罗马人以它的名字来发庄重的、牢不

① Grimm: *Deutsche Mythologie*, 1835, 829; Rochholz: *Deutscher Glaube und Brauch*, I, 92; Hamisch: *Wissenschaft des slawischen Mythen*, 247. —原注

② 米南德(Menandros, 约前 342—前 291); 古希腊后期喜剧作家, 相传写过一百多个剧本, 现仅存《惜世者》(—译《老顽固》)和残篇《评判》等。对欧洲喜剧尤其是风俗喜剧有一定影响。——译注

③ 米南德, 205, 见塞来门特(Clement), 斯特罗马特(Stromat); 色诺芬, 米莫(Memor), 苏格拉底; 柏拉图, 阿波罗(Apol.), 等等。普洛塔金(Plotin), “九柱神”(Ennead), iii. 4; 普菲(Porphyr), 普洛金。——原注

④ 拉尔(拉丁文 lares): 古罗马的土地神。在古代罗马人的信仰里, 认为它是长辈死后的灵魂, 是保佑家庭后代的家神。——译注



可破的誓言。^①因此,能够体现个人的性格和命运的学说看来是能够继续发展的。人类智力的最隐秘的活动化为万物有灵观的本质以后,二元论的哲学赋予每个不免于死的人以善的和恶的精灵,它们在整个生活过程中促使人在善行和恶行、幸福和不幸的道路上时而前进,时而后退。那就是布鲁图的恶灵,它于夜晚的天幕下出现在他面前,它说:“我是你的恶灵,我们将在腓利比(Philippi)附近重新相会。”

当我们研究中世纪基督教徒所设想的个人守护神时,我们很清楚那些善良和邪恶的天使从人出生之日到死亡都在为他而争斗,那些守护天使看守着他,亲近的精灵为他提供秘密的消息,或用神奇的方法给他提供服务,这在原则上甚至在细节上都是原始文化哲学的继续。这些灵物甚至具有可见的外形。圣弗朗西斯有一个亲近的天使,它不是提供给每一个人的那个守护天使,这个天使有9岁孩子的样子,面孔比太阳还明亮,穿着白色的短装;那是在几年之后,第二个天使来到她那儿,他带着通天的光柱,他手里还拿着三个金棕榈枝。这些精灵,虽然是看不见的,但它们以看得见动作表明自己在场。这种情况,在卡尔麦特关于天主教西司忒派修会^②的一个修士的故事中就有。这位修士的家庭神灵为他服务,并且当他回家的时候打扫他的房间,所以他周围的人都能够预先知道他回来的时间。^③

路德关于保护天使的意见是极为独特的。他认为,公爵应当比伯爵有比较聪明的、有力的和看得见的天使,而伯爵应当比普通人有较为有力的天使。^④

布尔^⑤主教在其最有力的一次传教中用下列的语言简述了他的学术性的意见:“我应当承认这是十分可能的,即最低限度,每一个教徒都有一

① Paulus Diaconus: Genium appellant Deum, qui vim obtineret rerum omnium generandarum. Genseric. de Die Natali, 3; Eudemeseo genium Trist. iii. 13, 18, v. 5. 10; Hoenst. Epist. ii. 1, 140, Od. iv. 11, 7. Appian. de Bellis Parth. p. 156. Tertullian, Apol. xxiii. —原注

② 西司忒派修会(Cistercian monk): 1098年在法国西司忒地方兴起的天主教修会。——译注

③ Bolland: Acta Sanctorum; Calmet: Dissertation sur les apparition des esprits, IV, XXX; A. Bastian: Die Psychologie als Naturwissenschaft, 1860, II, 140, 347, 10; 赖特:《圣帕特里克的炼狱》, 33页。——原注

④ Rochholz: Deutscher Glaube und Brauch, 93. —原注

⑤ 乔治·毕晓普·布尔(George Bishop Bull, 1634—1716): 英国主教, 当时著名传道者。他的《布道集》在1714年出版。——译注



个特别由神指派给他作保护者和指导者的善灵。”但是他并不坚持这个信条，而是一般地承认天使的存在。^①丕韦登伯格则走得更远。他说：“每个人都伴有一个友好的精灵。没有它的帮助，人就不能进行合理的、有分析的和精神上的思考。”^②

在现代的西欧，这类信仰已经转入残余阶段。关于那些在人的全部生活过程中为了人而彼此斗争的善灵和恶灵的概念，在那里或许任何时候也越不过赋予它以艺术和诗的形而上学意义的界限。到法兰西去的旅行者至今还可以听到农民的问候：“*Bonjour à vous et à votre compagnie!*”（您和您的保护天使好！）^③但是在英国孩子的生日庆宴上，甚至极少知道历史的插曲，事实非常清楚，这插曲是来自古典诞生神和中古式的诞生圣徒的祭祀仪式！在我们中间，守护天使的教义将在注释中找到，并且牧师有时提到，但是，关于今天守护精灵的遥远的观念，在每个个人身上做戏，并且和为它的仪式相冲突，已经完全丧失了它古代的现实性。

那种向巫师报告秘密消息并帮助他干恶事还咒骂不幸的老妇人的血的家庭恶魔，在两世纪前的观念中还如此现实地存在着，就像由之联想到它的炼金术者的器皿或黑牡猫一样。现在，这一切都已转入了粗野的迷信领域。

现在，我们从人转到自然。我们已经在一般的意义上提到了生活在山上、峭壁上和溪谷里、井里、河上和湖里的精灵。在过去的时代里，所有这些地方和物体，在蒙昧人的思想中产生了神话的观念，就像现代的诗人在自己的特殊的创作范围内所努力再现的那些东西一样。在研究这些虚构物的时候，我们首先需要采取低级哲学的观点。我们必须尽可能现实地想像这些自然的精灵和蒙昧人在相信它们之存在时所具有的那种坚定不移的热烈的信仰，以便充分地了解，它们作为一些活跃的动因在世界上占有自己的地位并完成每天的工作，就像原始人对世界所想像的那样。

易洛魁人在自己的节日里感谢看不见的助手或善灵，还要感谢和精灵在一起的树木、丛林和花草，泉源和河流，火、风，太阳、月亮和星星：总之，每一种满足他们需要的东西——我们可以形成关于现实的拟人法的概念，他们把这种拟人法赋予那些使它们周围的自然活跃起来的成千

① 布尔：《布道集》，1714，II，506页。——原注

② 丕韦登伯格（Swedenbug）：《真正的基督教》，380页。——原注

③ 蒙尼尔：《民间传说》，7页。——原注



上万的精灵。^①在黄金海岸的黑人中,物神精灵的世传名称是“万格”。这些气体住在自己的小庙里,享受着祭祀;进入祭司体内并鼓舞他们,把健康和疾病送给人们,并执行强有力的天神的命令。它们中的某一部分甚至全部都跟物体有联系。黑人能够说:“在这条河里,在这棵树里,这道护身符里有万格。”但是他更常说:“这条河、这棵树、这道护身符就是万格。”由此可见,在地上的“万格”中间有河、湖和泉源,地段、白蚁巢、井、猴子、蛇、象、鸟,等等。总之,蒙昧人关于属于生命的灵魂和起指导作用的精灵的观念即关于自然中一切发生的原因的观念,表现在两类概念里,而这两种概念对于我们来说是彼此很难分开的,因为它们仅仅是万物有灵观的不同发展形式。关于自然神灵的学说,在文明程度较高的民族中我们会发现这种原始意识的痕迹,并且可以看到它在新文化背景下的改变。众所周知,在西伯利亚阿尔泰语系通古斯部落中流行着自然神灵的概念,我们打算从这样一些部落中,从宗教演变的痕迹中,寻找改变了的观念。

崇拜死人阴魂和崇拜自然的古代遗留制度在中国仍然是盛行的宗教,它完全承认对充满世界的无数精灵的崇拜。对它们的个体存在的信仰表现在奉献给它们的祭品之中。孔夫子说:“应当给精灵奉献祭品,就像它们出席祭祀一样。”^②同时,中国人同意精灵具体体现在物体之中。按照中国人的哲学,精灵(神)是所有成千上万物体中精微的部分。一切超自然的和奇异的东西都称作精灵。谁知道如何离开这个世界而又重新诞生,谁就了解精灵的作用。^③

古希腊从自己的野蛮时代的祖先那里继承了关于宇宙的学说,这种学说实际上跟北美印第安人、西非人和西伯利亚诸民族的学说相似。比多神教更直接的,是古代希腊由个人权力来推行并指挥的自然精灵系统,这个系统要发挥宇宙的功能。这种古希腊自然宗教是由想像来发展、由诗歌来装饰、由信仰来照耀的。历史保留下了关于新哲学的萌芽怎样从这种宏伟的宗教底蕴中发展起来的记录,这对我们是有教益的。以较细致的观察和严格的理智作指导的善于思考的希腊人开始一部分一部分地

① 摩尔根:《易洛魁人的联盟》,1851,64页;Brebeuf: *Relations des Jésuites de la Nouvelle France*, 107; 斯图克拉夫特:《印第安人的习俗》, II, 337页。——原注

② “祭如在,祭神如神在。”(《论语·八佾第三》)。——译注

③ Plath: *Die Religion und der cultus der alten Chinesen*. I, 44。——原注



补充古代遗留的图式并且推动万物有灵观的科学向自然科学转变,自然科学从那时起就在整个知识界获得了优势。关于自然精灵的学说的历史简单地讲就是如此。在把其中的主要原则分门别类的同时,我们努力为自己阐明这种学说在人类思想发展史中所占的地位。

什么给了火山以发端?澳大利亚人用传说来解释火山的存在,好像是阴暗的地下的“阴加”,或者恶魔,生燃了大火,并向上抛出燃红了的石头。^①堪察达尔人说,就像他们自己在冬天烧暖屋子一样,“卡穆尔”,或山灵,把它们住在其中的山烧暖,把烟和烧焦的东西从火山口中放出。^②尼加拉瓜人把人的牺牲献给马萨依雅,或者波波卡特彼得尔(火山),把人的身体抛入火山口。很明显,他们崇拜的是某位住在山中的神,而不是山本身。关于他们,据说他们的首领们前往火山口,从那里出来一个丑陋的裸体老太婆,她对他们进行劝告并且预言未来。在火山口的边缘上放着装在陶罐里的存粮,以便在暴风雨或地震的时候奉承她或安慰她。由此可见,万物有灵观为火山也像为漩涡和峭壁一样创造了理论。在西非,在维伊人地区,在马费河上,有一危险的峭壁,如果不给河神奉献任何供品——一片烟叶、一把米或是一杯甜酒,那么谁也不能穿行过去。一位早期传教士关于休伦人所崇拜的石头精灵的报道将会表明蒙昧人怀着什么样的品性才能想像出这样的灵物。据说在一个神圣的石头洞穴里居住着一个精灵“墨克依”,它可以给旅行者带来运气,因此,他们把烟草放在其中的一个石头缝里,并祈求:“住在这里的精灵请注视我敬献给您的烟草,帮助我们,使我们免于翻船,保证我们战胜敌人,当我们旅行时,请保佑我们安全返回,健全地回到家里。”

马尔奎特^③神父说,在美洲西部一个鲜为人知的河里航行时,人们告诉他船所靠近的那个地方是极危险的地方。那里住着一个恶魔,它等待着一切胆敢在它的管辖领域里航行的人,为的是让他们沉没并吃掉他们。这个可怕的“马尼突”原来是河转弯处的一座高耸的峭壁,那里水流特别急。于是传教士就从蒙昧的印第安人中发现了作为活的信仰的那种思想,这种思想是关于斯吉尔拉和查利勃得这类故事的基础。

在文明人的生活的这些时刻,即当他抛弃了冷酷无聊的科学而转向

① 里德菲尔德:《澳大利亚的土著居民》,见《民族学会学报》(伦敦),Ⅲ,232页。——原注

② Steller: *Reise von Kamtschatka nach Amerika*, 1793.——原注

③ Plath: *Die Religion und der cultus der alten Chinesen*, I, 44.——原注



儿童时代的幻想的时候,那本关于生动活泼的自然的极其古老的书又向他打开了,于是那已经陈旧的关于小河般的生活的思想又鲜活地回到了他的身上,那种生活是那么像他自己;他又一次能够看到小河像一个小孩跳跃在小山旁,徘徊游玩在花丛中;或者随着看他逐渐成为一条江,它通过一座山而冲入峡谷,从此以后就缓慢地携带沉重的负担而横断平原。这就是水的全部表现,诗人的想像能看出它的有生命力的性格。它给渔人以鱼,给农民以庄稼;它在发怒和施威时就上涨而蹂躏大地。它无情而紧紧地控制着游泳者,它以不可抗拒的力量把他淹死^①;

特维德(Tweed)对梯尔(Till)说:

“你怎么跑得这么迟缓?”

梯尔对特维尔说:

“虽然你跑得快,我跑得慢,

但是,哪儿能淹死人,我也能淹死。”

民族学为我们揭示了人类宗教中的重要成分,那就是对水井和湖泊、小溪和河流的崇拜。这一切可归结如下:我们时代的诗的形象对于原始人来说都是哲学真理。原始人认为,水不是力量的法则的支配,而是受生命和意志的指挥。原始哲学的水的精灵是强使水流得快或慢的灵魂。它们以友好或敌对的态度来对待人。最后,人在能够给他带来丰足或不幸的物体中看到了影响他的生活的神,看到了需要对他之祈祷的神,需要怕和爱、颂扬和以祭品来讨好的神。

在澳大利亚,特殊的水精灵住在池塘和水库。在土著的疾病和死亡的理论中,没有一个人像水精灵那样起这种重要的作用:它惩罚一切在禁止的地点或禁止的时间里游泳的人,并且给妇女分派残酷的痛苦和死亡。它的到来,是作为一个死的观察者,■上巫医们,他们参观水精灵的水下住所,并带着模糊的双眼和潮湿的衣服返回,述说他们所见到的奇异事情。^②具有这种特性的东西自然应当进入灵物的范畴。但是在关于生活在河流

① 引自关于相信水精灵是淹死人原因的详细记,见前注卷1,109页。——原注

② 奥蒂菲尔德,见《伦理学会刊》,卷3,328页;艾尔,卷2,362页;格雷,卷2,339页;Bastian, “Vorstellungen von Wasser und Feuer”, in *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. i. (包含有广泛搜集的水崇拜的细节材料。)——原注



和湖泊里并把土著带到自己的水下王国的那种大如牛犊的“布尼普”的故事中，我们看到了那种关于精灵性的水魔和实体性的水怪的观念的混合；这种水怪在欧洲神话里是反映在关于水灵和海蛇的观念之中的。^①美洲提供了其他关于水的万物有灵观的基本观念的例子。克兰茨在谈到格陵兰人时写道，水有为它所特有的精灵。当格陵兰人来到一道他们所不知道的泉水旁边的时候，巫医或他们之中的长者应当首先喝下，以便净化它，驱除恶灵。^②“谁使这条江水流动不息？”阿尔袞琴人的一位猎人探求者在一支魔术歌中这样发问，回答是：“精灵，它使这江水流动不息。”在任何大江或湖泊或瀑布中，都住有这样的精灵，会像马尼图那样旁观。因此卡维说，红皮肤的印第安人在到达上湖、密西西比河或其他大水库的岸边的时候，有给住在那里的精灵奉献某种祭品的习惯。他亲眼看到，濶尼贝戈人部耑中一位首领带他到达圣安东尼瀑布之后怎样举行这种仪式。富兰克林^③看到了一个印第安人怎样做了同样的事情。水灵使这个印第安人的妻子生病了，为了讨好水灵，他把一把小刀、一把烟草，还有若干小饰物，捆成一小束，全都抛进水里。^④在这个河岸上，这个秘鲁人想舀一勺水喝，祈求河神让他们渡过去或者给他们鱼，他们就把玉米扔进河里作为赎罪的祭品；卡底勒(Cordilleras)的印度人举行饮水仪式，在将要徒步或骑马渡一条河时。在非洲，崇拜水的仪式表现得极为明显。在非洲东部，在瓦卡人部耑里，每一眼泉都有接受奉献祭品的特殊的精灵。这些观念在亚洲北方各部落中同样活跃。在西部阿克拉(Akra)，湖泊和江河，像地区的神一样受到崇拜；在南部的卡菲尔人(Kafirs)中，小河被当作活人一样的神，或者被当作本人的保护神，住在河里，或者像现实的人。一个人过河时先要对河里的神说一声让他过去，过去之后把一块石头放进河里；住在河边的人，在旱灾时，给河祭祀一个动物，或者部耑中有人生病，这就看作是一种警告，说明河神生气了，要抛到河中一点小麦，或者屠宰的牛的内脏。北方的鞑靼人也有类似的观念，如奥斯加克人(Ostyaks)崇拜鄂毕河(Ob)，鱼不多时，把石头挂在鹿脖子上，然后抛进河里作为祭品。布勒特人(Buraets)信仰，他们还有古老的崇拜。在一座美丽的小山上，有一个艾和湖

① 摩尔根：《图康·巴克利的一生》，邦德编：《塔斯马尼亚人的日常生活》，1871，203页。——原注

② Cranz: *Grönland*, 267. ——原注

③ 约翰·富兰克林(John Franklin, 1786—1847)：英国的航海家和极地研究家。——译注

④ 坦纳：《记事》，341页；卢伯克：《文明的发源》，213—220页。——原注



(Ikeougoun),他们到这个湖上的小木庙中去祭祀,把牛奶、奶油动物脂肪等作为祭品放在供桌上。在北欧,几乎爱沙尼亚的每一座村庄都有自己的神圣的祭祀的源泉。有时甚至能够看到一个衣着不合体的青年,穿着蓝色和黄色的长袜从维赫干达的圣溪中走出来,毫无疑问,那是溪流的精灵,从前,他们给它奉献活牲作为牺牲。在较为晚近的时代,如果一个德国的地主胆敢冒犯神秘的流水而建造工厂,那就会引起年复一年的灾荒,当地人就会烧掉这可恶的建筑。水崇拜在非雅利安人和贫穷的印度人中很流行。在东北部的博多人和迪马尔人中,这种信仰好像达到了顶峰。对这些部落来说,当地的河流就是当地的神。所以,人们崇拜他们的流水,地图就是一个万神殿。这种敬畏对雅利安民族来说并不奇怪。

现代的印度人现在还把河看作是一个活生生的个体,一个能够以之为神和对之发誓的个体。对于印度人来说,恒河不是唯一的水神,而仅仅是一系列圣河中的第一位的和最著名的。我们发现,在传统社会中,低级野蛮文化的信仰和仪式在那里仍保持着自己的地位;它在古代所奉为的神圣又被新的诗歌和艺术所赞颂。除了海神以外,江神和山林水泽仙女都来到云雾迷漫的庄严的宙斯府第的伟大的奥林匹亚礼堂,他们都坐在了自己的位子上。江神连火神赫斐斯塔斯也敢反对。江神叫汉左斯,但是人们称他为斯堪曼德罗斯。江神冲下来,淹没了阿基里斯,并把他埋在沙和淤泥之中,赫斐斯塔斯用他的火反对江神,把江水烧开了,鱼在烧开的水中乱跑,岸上的柳树也烧坏了。赫斐斯塔斯阻住江神不再冲下去,但是,白臂希尔(White-armed Here)发话了,他说不能对江神这么严酷,因为这个神对人民是很重要的。火神就把他的烈火熄灭了,水就又顺着它的河道恢复流动了。

这样,把具有人性的神理解为人而给予极大的崇拜。奥德修斯也祈求斯希瑞亚河的河神保佑;斯堪曼德罗斯有他的神父,斯波尔丘斯有他的树林;给赫尔克里斯的敌手献祭,祭祀江神艾克拉斯,他是老奥基扬诺斯神3000个江河孩子中最大的一个。^①河神和水泽女神在古代始终占有崇高的地位,最后,随着基督教的发展,人们开始不把它们同出现在北方各民族神话中的人物,同在溪流和湖泊旁边向其奉献祭品的善灵和那些诱人入水的背信弃义的女溺死鬼相并列。在过滥的时期里,新的基督教

① 荷马:II. xx, xxi. 见 Gladstone: *Juvenius Mundi*, pp. 190, 345, 等等。——原注



的当权者们反对旧的宗教仪式，出版法令禁止以泉水为神和对它进行祭祀。例如，勃拉其斯拉夫公爵禁止农民包格米依在泉水旁奠酒和奉献祭品，英国国王埃格贝特^①禁止类似的仪式，例如，向泉源水供奉飨宴，奉献祭品，“在水井旁做自己的祈祷”。但是自古根深蒂固的崇拜是极为有力的，在基督教的掩护下退却，有时借助某圣徒的名字，一直保持到今天。波希米亚人在一个人淹死的地方的河岸上祈祷，在那里抛一份祭品、一个新粮食做的面包以及一对蜡烛。在圣诞节前夜，他们从每一种菜中舀出一勺放在一个盘子里，晚餐后把菜抛到井里，一边抛一边念咒语：

家长问你好，我请求你：
同我们一起吃圣诞节的佳肴，
给我们充足的水浇地；
当我们的土地遇到旱灾的时候，
你用井泉来解救。^②

直到现在，农民的头脑中还保留着原始的观念。在斯拉夫人的土地上还保留着一种和因纽特人一样的信仰：喝水时怕把害人的精灵喝进体内去。保加利亚人在喷泉中取水时，如果不从桶中抛出一点水那就是犯罪。可能有一种精灵浮在水面上，如不把它抛出去，就会把它带回家中或喝到体内去。^③在欧洲另外的地方，还流行着水崇拜的仪式。在法国南部的古老祭潮仪式，好像在拉罗兹尔（La Lozère）仍然没有忘记。法国布列塔尼地区的人（Bretons）崇拜他们的古老的神泉。在苏格兰和爱尔兰的各个教区都还看到对神井的崇拜仪式。或许威尔士人现在已经不再为圣杰克拉（St. Tecla）祭献公鸡和母鸡了，原来是在兰德格拉（Llandegla）他的神井旁和教堂里这样祭祀他。但是柯尔耐施人（Cornish）还把祭品抛入古老的神井。祭品有钉子、破布，他们希望那井中的水能治病，水上的泡泡

① 埃格贝特（Ecgbert）：英国的早期国王之一，死于公元836年。——译注

② Grohmann: *Aberglauben aus Böhmen und Mähren*, p. 43, &c. Hanusch, *Slaw. Myth.* p. 291, & C. 罗尔斯顿《俄国人民之歌》，139页，等等。——原注

③ 圣克莱尔和布罗非：《保加利亚》，46页；格罗曼（Grohmann）中国类偶观念，44页；Eisenmenger: *Enid. Judenthum*, part i. p. 426。——原注

能预兆他们的健康和婚姻。^①

树木和密林的精灵很值得我们注意,因为它们跟自然的原始万物有灵论有密切联系。这在人类思维的那一阶段上显得特别清楚,当时人们看待单个的树木像看待有意识的个人,并且作为后者,对它表示崇拜并奉献供品。这种树木是否具有类似人的生命和灵魂,是否仅仅像物神那样适于别的精灵居住,而对于精灵来说,树木是否僵躯体一样等等,都很难说清楚。

雪莱的诗句很好地表达了一种接近于古老未开化思想的怀疑的观念:

这植物并不敏感,
或者像有一个精灵坐在它枝的上面,
它表面已经衰败,我不能说,
现在它已感到这一巨变。

但是,这种不确定性却是新的确证,即证明了关于物体固有的灵魂的概念和关于移居的灵魂的概念只不过全是这种万物有灵这一基本思想的变种。

马来半岛的明蒂拉人信仰“干图·卡依乌”,也就是“树木的精灵”,或“树魔”,它们居住在各种树木里,使人生病。某些树之所以被注意是因为它的恶魔特别凶恶。按照婆罗洲的达雅克人的概念,不应当砍断精灵居住的树木。假如传教士砍断了这种树,那么此后发生的第一次严重的情况当然应归之于这种罪行。在苏门答腊马来人的信仰中,对某些老树来说,与其说它是树精灵的住所,不如说是树精灵的物质外壳。在汤加岛,土著们把祭品放在某些树的根部,因为他们认为在它们里面住着精灵。在美洲正是这样,假如树没有必要而被砍,则墨西哥布瓦人的巫觋就会听到树的抱怨。^②弗雷尔·罗曼·潘尼(Friar Roman Pane)关于安得列斯岛民宗教的报道中提供的详细而富有暗示性的描述与这一点有关,写出了哥伦布的仪式。他披露,有一些树曾受到信奉,招来了巫师,他们提出了怎样把

① 莫里:《巫术》,等等,158页;布兰德《民间古风》,卷2,366页,等等;亨特:《民间传奇·二辑》,40页,等等;福布斯·莱斯利(Forbes Leslie):《苏格兰的早期民族》卷1,156页,等等。——原注

② A. Bastian: *Der Baum in völkischer Ethnologie* (Lazarus und Steinthal's Zeitschrift für Völkerpsychologie, v. 5, 1868. —原注



图 36 高卢人(非洲)的神圣的猴面包树

它们的树干做成偶像的方案,然后,就把那些制成的“厘米”(cemi)安置在小庙内,让它接受祈祷,并且吸收带有神谕的祭司们的灵感。^①

非洲的例子更加明显。樵夫在砍伐某些树木的时候,害怕居住在它们里面的恶魔愤怒。但是,如果给自己本人的善灵奉献供品,他就能摆脱这种困境,或者,当他第一次砍这巨树,它里面住的精灵出来追赶他的时候,机智地滴棕榈油在地上,就可以乘精灵舐光这油的时候逃脱。^②

一个黑人有一天对树表示尊敬,向它奉献饭食作供品;当他发现原来树没有吃的时候,他答复说:“噢,树不是物神,物神—精灵是看不见的,但是,它进到这棵树里去了。当然,它不_能吃我的粗食,但是它享受了这粗食的精神部分而留下了我们看得见的物质部分。”^③对树木的崇拜在非

① Chr. Colombo, ch. xix; 又见平克顿卷 12, 87 页。——原注

② 伯顿:《西非的西部》, 205 页。——原注

③ Waitz: *Anthropologie der Naturvölker*, II, 188。——原注



洲极为普遍,并且极有可畏,其中的大部分具有这种纯粹万物有灵观的性质。正如维达·包斯曼所说:“这树是这个国家的二级神,是在生较之平常发烧更重的病时唯一用供物来祈求应急以便恢复患者健康的。”^①或者,在阿比西尼亚,盖拉人(Gallas)从四面八方去朝觐哈瓦河畔的圣树沃达那比(Wodanabe),向它祈求富裕、健康、长寿和多福。^②

南亚的树木崇拜跟佛教的关系特别有趣。一直到今天,在信仰佛教的地区或处在佛教影响之下的地区,树木崇拜在理论和在实践方面都显得十分确定。在一些传说中,森林女神可以变成人的英雄的妻子,而事实上,这么多的人情被妄加到了树神的身上,以致认为它们能够和悬挂在树枝上的玩偶一起娱乐。缅甸的塔兰人,在砍树之前,向它的“卡鲁克”——也就是灵魂或居住在它里面的精灵——祈祷。暹罗人在砍伐树木之前,给它奉献馅饼和米饭,同时认为住在它里面的物神或树木之母,变成为用这树木建造成的船的善灵。他们新的情况下继续崇拜它们并且给它们奉献供品。很明显,这些民族几乎没从其他部落接受下来什么东西,但是却从蒙昧人那里接受了较低级的万物有灵观的原则。这里出现了这样一个问题:这种树木崇拜是否属于那些佛教确立于其中的地方宗教?非常可畏,实际上也是这样。我们从佛经中所了解的佛教哲学,不把树木列入有感觉的生物之中,但是却承认存在着“吉沃夫”,即树精灵。佛陀讲过这样一个故事:一棵树对要去砍倒它的婆罗门木匠大叫:“我有一句话说,听我一句话!”但是,这位教士接下去解释道,并不是真是这棵树说那话,而是一个“迪瓦”(dewa)住在它里面。

佛陀在自身的轮回之中曾经43次是树的精灵。传说说,在佛陀还是树的精灵的时候,有个婆罗门经常向佛陀住于其中的树祈祷。但是变过来的佛陀就责备树木崇拜者向什么都不知道也听不到的没有灵魂的物体祈祷。^③至于著名的菩提树,则它的殊荣不只限于古代佛教,因为直到现在,从最初的那棵菩提树上生长出来的树枝至今还受到聚集起来的成千上万的巡礼者的崇拜,他们庆贺它,并向它祈祷,而那个树枝是公元前3

① 包斯曼:《信》19,见平克顿,卷16,500页。——原注

② 克拉鲁夫:《东非》,77页;普里查德(Prichard):《人的N.H.》,290页;魏茨,卷2,518页。又见米罗拉(Merolla):《附卷》,见平克顿,卷16,236页。——原注

③ 哈道:《佛教宝鉴》,100页,443页。——原注



世纪由阿育王从印度派人送到锡兰去的。除了这些古代崇拜的残余以外,福古森^①先生在其著作《树木和蛇的崇拜》一书中所阐述的最新研究说明了这个问题的古代情况。关于这个问题,正统的佛教文献只提供了微薄的概念。它表现在印度桑奇(Sanchi)庙的雕塑上。在一世纪的佛教中,圣树在不少地方像是公认的崇拜对象。特别值得注意的是印度土著的民族和宗教的代表那加人^②,他们以保护蛇著称。蛇从他们两肩之间的背部爬出,弯过他们的头。而另一部落则竟然牵著像人的猿猴,他们显然就是在真正佛教的环境中崇拜神树。^③树崇拜在现在印度土著部落中仍然有相当的地位,在佛教传入的情况下显然并没有废除。新的哲学宗教看来就像新宗教所经常做的那样,同旧的本土的思想方式和仪式融合了。这同佛教的神学家和圣徒传记研究者的习惯完全一致,当树崇拜被压制的时候,他们就隐瞒以这种形式流行的事实,并且甚至利用关于它的回忆作为一种嘲笑来反对敌对的婆罗门教。

这些在性质上与低级民族相似而又比它们更富有生气的概念,属于希腊罗马神话。关于居住在树上并吐露神谕的精灵的古老观念使人想起了其他各民族的类似观念。例如,在也门的内格罗有神圣的棕榈,人们用祈祷和祭品来博得树上的恶魔的欢心,同时希望它赐给预言;^④又如古代的斯拉夫部落从居住在高大的槲树里的神那里获得所提出的问题的答案,^⑤这种槲树同多东人的那种其中住着神的预言性的槲树有很多相似之处^⑥。赞美阿佛罗狄忒的荷马颂歌提到树木神女^⑦是长寿的,但不是永生的。她们同山上高大的松树和枝叶繁茂的槲树一起生长,但最后当死期临近的时候,神奇的树也失去了汁液,它们的树皮脱落了,树枝易折了,这时它们的精灵也离开阳光灿烂的世界退走了。

女树精的生命和她的树有联系。当树受伤时,她也就生病;她会因威

① 福古森(Ferguson, 19世纪):英国人,印度研究者,著有《树木和蛇的崇拜》。——译注

② 那加人(Naga):印度东北部的傜夷集团,主要分布在那加邦,属蒙古人种南亚类型。使用那加语,分很多方言,属汉藏语系藏缅语族,信仰万物有灵,基督教对他们也有一定影响。——译注

③ 福古森:《树木和蛇的崇拜》,图24、26、等等。——原注

④ Tabary in Reuven, l. c. p. 295. ——原注

⑤ Hartknoch: Preussen, I, 第5章。——原注

⑥ 见 Pauly, Real-Encyclopädie. Homer, Odys. xiv. 327, xix. 296. ——原注

⑦ 神女(Nympha):希腊神话中体现自然力与自然现象的神,数目众多。希腊人相信每棵树都附有护树女神,与树木同生共死。——译注

肋树的斧头而大声惊叫起来,她同被砍伐的树干一起死亡:

Non sine hamadryadis fato cadit arborea trabs.^①

在古典的观念中,树木女神在何种程度上是与人相类似的灵物,这个问题从关于帕来比依的故事的传奇中可以看出:帕来比依由于无视女树精的哀求,砍了她的老树干,因此他自己以及他的后代都遭受到了神女们的报复。^②一位民族学者在关于神话的变异中为自己找到了许多有趣的东西。例如,达佛涅变成了月桂树^③,阿波罗为了纪念达佛涅而祝贺它;法厄同的悲伤的姊妹们变成了树,树上仍然流淌着血,并且当摘去它们的幼芽时还听得到哀求留情声。上述变异与奥维德诗歌所表现的很相似,它们留有典型的古代哲学的痕迹。中世纪的诗歌甚至采用了上述情节。例如,在人迹未到过的地狱森林里,那里处于幽暗之中的错综复杂的树木,当佛罗伦萨人折下了一个树枝时,就激发了他的活力:

Allor Porsì la mano un poco avante,
E colsi un ramoscel da un gran pruno
E' l tronco suo gridò: Perchè mi schiante?^④

或者拉吉罗把他的半鹰半马的怪兽拴在一棵爱神树上,它在那可怜的树上挣扎,直到它发出诉怨并张开它的嘴巴为止,同时发出了悲哀的呻吟,诉说它是阿斯托尔佛,被他的另一些情人之中的阿尔希娜施魔法变成了这个样子。

假如类似的形象在今天我们感到是矫揉造作的,并且不再感兴趣,那么我们对直接表达自己的意见也就没有什么顾虑了。它不是但丁的作品和亚里士多德的作品,它们是虚构的,是按照古典的程式创作的。虽然古典的原作不再吸引我们,我们也就不应当再责备自己放松了诗的鉴赏。

① Ausonii Idyll: De Hietor. 7. ——原注

② Apollodor: Rhodos Argonautica, II, 476. ——原注

③ 月桂树(Laurel):希腊神话中阿波里德圣树。阿波里德为艺术的护神,所以月桂树枝编成的花冠便成为音乐竞赛的传统奖品。——译注

④ Dante: Divina Commedia, Inferno, Canto xiii. ——原注

我们丧失了某种东西,而这种损失现在正阻碍着我们对许多旧的诗歌主题的评价。这并不总是意味着,我们的美感退化了;只是古老的万物有灵观的自然哲学远离了我们,而没有这种哲学,则许多这种幻想形象就失去了它的意义,同时也就失去了它的美。

不过,现在我们还容易找到一些人,对于他们来说,也像对于我们遥远的祖先那样,树木至今仍然是精灵的住所和体现。欧洲许多地方的民间故事仍然讲述着这样的柳树,当砍伐它们的时候,它们就流血,并且哭泣和说话;讲述着一个美丽的姑娘,她住在松树的树干里;讲述着鲁加阿尔德森林中的一株老树,它不能砍伐,因为它里面住着自然精灵;讲述着在策勒附近海因岑贝格的一棵老树,当樵夫砍伐它的时候,就从它那里听到哀求的声音。现在,弗兰科尼亚的姑娘们在圣佛玛节还走到一株树前去击它三下,等待着,直到住在树里的精灵从内部通过轻轻敲击的方法来回答她们将得到怎样的丈夫为止。^①

在宗教目的方面,神圣的树木和神圣的丛林之间没有任何实际差别。树木适宜放置给灵物奉献祭品的供台或祭坛一样的东西。这灵物或许是树木精灵或者是某种居在那里并像人一样占有自己的住宅和统治它周围一小块土地的地方神。幽静的树阴或密林常常是宗教崇拜的地方,这些地方被自然本身所分割开来。对于某些部落来说,它们是唯一的庙宇,对于许多部落来说,它们是第一个神圣的处所。最后,树木可能仅仅是神圣的对象,是被崇拜的某种神,或与它相关,或是它的象征形象。神,这是我们此刻将要谈到的诸神之一,即管理一系列树木或物品的神。

从恶魔或神的实际化身、它们的住所以及它们的降临,到简单的想像中的联系,所有这些观念如何能够合并到一起,要把它们区别开来又是如何艰难,尽管这样混乱,它们仍然包含着万物有灵观的神学的所有基本的原则。对上述这些问题,可以用一些例子来说明,这会比单纯的理论阐述更好。^②我们将观察一些恶林魔。它们可以清楚地用来阐明巡礼者在森林中常常受到的那些神秘的影响。在澳大利亚,在被丛林覆盖的壅方,恶

① Wutke: *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, 1860, 57.——原注

② 关于树木崇拜的进一步的详情细节,见 A. Bastian: *Der Baum in vergleichender Ethnologie* *Lasarus und Steinthal's Zeitschrift für Völkerpsychologie*, v. 5, 1865; 卢福克:《文明的发源》; 霍古森:《树和蛇崇拜》, 1868.——原注

魔们在树枝上发出啸声,并且张开两手,从树干之间伸过去,以便抓住旅客。在巴西森林中的跛脚的恶魔强使猎人们迷途。一个克伦人在穿过热得冒气的草木丛生的沼泽地时,害怕邪恶的“菲亚”埋伏,于是赶忙在那棵树下奉献供品,因为他最近一次曾在那里休息过,而疟疾恶魔从这棵树的树枝上跳到他身上。塞内冈比亚的黑人千方百计地努力劝慰那些会致病的长发树魔。在芬兰的森林里听得到林魔那可怕的声音。每夜在英国的森林里游荡的可怕的凄惨的形象,那里的农民和诗人都非常熟悉。^①

住在北美洲太平洋沿岸美国西部地区的印第安人进入内布拉斯加(Nebraska)的黑山峡谷的时候,常常把供品悬挂在树上或放到峭壁上,目的是向精灵讨好,让它们赐给好天气和使狩猎成功。达尔文描述了南美的印第安人怎样用大声的呼叫来表示他们对寂静地立在草原高地深处的圣树的崇拜。在这种树上,用线悬挂着无数供品,像雪茄烟、面包、肉、织物块等等,还有不可能带来任何更好的东西的贫穷旅人从自己的斗篷上抽出一根普通的线。男人们将醉人的饮料作为奠酒洒入洞穴深处,而让烟草的烟往上升,以讨取瓦里哈的欢心,而在这里奉献为牺牲的马的骨骼周围都变白了。所有的印第安人都到这里来奉献自己的供品,为的是他们的马不疲乏,为的是他们自己的幸福。达尔文极为切实地总结说:他们举行了自己对神瓦里哈的礼拜,而圣树在这里只起着祭坛的作用。但是他又补充说,有西班牙血统的南美认为,好像印第安人把树本身当作神,这是在类似情况下可能误会的恰当的例子。^②新西兰人常常习惯把食物或一绺头发作为供品悬挂在一块陆地的树枝上,这树枝或者是在引人注目的岩石近旁,或者是树伸出的突出的一枝,这悬挂物像是给住在这里面的精灵的一份供品。^③达雅克人把衣服的破布搁在十字路口的树上,假如他们忽视了这种习俗,他们就会担心自己的健康。^④麦加锡(Macassar)人在树林里跛行去吃,并在树林里的树叶上放一小点米饭或一小片鱼,还把它们放在一块石头上或树桩上。^⑤非洲部落的神或许住在树态或树龄都是非

① A. Bastian: *Der Baum in vergleichender Ethnologie* (Lazarus und Steinthal's Zeitschrift für Völkerpsychologie, v. 5, 1868).——原注

② 达尔文:《环球旅行记》,68页。——原注

③ 波拉克:《新西兰》,卷2.6页;泰勒,171页,见99。——原注

④ 圣约翰:《远东》,卷1,89页。——原注

⑤ 华莱士:《东方群岛》,卷1,338页。——原注



凡的树里,或者住在圣树丛里,那里巫师可以独自进去。^①刚果人把树作为偶像,在干旱的时候,把装有棕榈酒的葫芦放在它的根部^②。在西非,在较远一点的北部的黑人部落,过路人在树上挂上被布,还在巨大的猕猴桃色树的树桩上悬挂供物,把它作为神龛,在它前面摆上羊供作牺牲^③,这清楚地表现了为树献祭的仪式,于是想像中的神和树的关系由模糊而明确了。

在狩猎部落里特别适宜的树木崇拜,至今还在西伯利亚北方部落之间流行,就像从前在所有拉普兰德流行一样。所有这些部落同林魔十分熟识。雅库特人在特别好看的树上悬挂铜铃或铁铃作为供品。他们选择树阴下的小草原来举行自己由马和牛组成的春季牺牲祭祀,马和牛的头悬挂在树枝上。他们为林魔唱即兴创作的歌曲,并在沿路边的树木的枝上为它悬挂作为他们最珍贵财产之标记的马鬃的祭品。西伯利亚草原上的落叶松丛林,森林边缘的丛林就是北亚细亚部落的神圣庄严的处所。在树下每隔两米挂着一个呢条和金属牌子以及穿着温暖的鹿毛皮的光艳盛装的偶像,悬挂在树周围的还有无数麂皮和皮毛、锅、匙、烟草勺以及撒在地上作为给神的供品的各种家庭废物:这就是旧时西伯利亚圣林的画面。在这个阶段,与外国文明的接触是从美化简陋的古老仪式开始,最后以废除结束。^④具有较高文化的北欧也仍然保持着树崇拜的显著遗风。在爱沙尼亚疆区,旅游者们还可以时常看到神树,一般是古老的椴树、栎树或白蜡树,它们神圣地矗立在靠近住房的隐蔽处。自古以来,人们把第一次屠宰牲畜的血洒在它们的栖息处,则家畜就能繁盛。或者,把一份供品放在神圣的椴树下面的一块石头上,礼拜者裸膝跪在那里,从东移到西再到背面,再三地吻这石头,同时说:“请接受这一份食物供品!”这种崇拜是期望有神树在里面。这种民俗表示,爱沙尼亚人承认这种具有极端古老性的观念。他们有一个小树精的故事。这个小树精现出人的样子,在它的弯曲的白桦树外面,能够通过敲击三下树干来命令它并向它发出询问:“驼背的人在吗?”但是经常遇到树林公公(Wood-Father)或树王(Tree-King)或者是某些其他的神,它们接受供奉并且回答对它下面的树

① 普里查德:《人类民族史》,531页。——原注

② “平克顿”中的“米罗拉”(Merolla),卷16,236页。——原注

③ 卢伯克,193页;Bastian, l. c.;深克(Park):《旅行记》,卷1,64页,106页。——原注

④ 卡斯特林:《芬兰神话》,86页等,191页等;Lathbam: *Desct. Eth.* vol. i. p.363; 辛普森(Simpson):《旅行记》,卷2,261页。——原注

神的祈求,就像在一座庙里一样。^①此外,假如我们看一眼不列颠印度非雅利安人土著部落的树木——树丛崇拜,我们就将积累起清楚而有益的洞察这些部落精神意义的线索。博多人在自家庭院里栽种“巴左”(Batho),这是一种被视作民族之神的神圣的“希支”(sij)或大戟植物,并由“道士”(deoshi)或祭司向它提出祈求并宰杀一头猪。^②当孔德人安顿好一个新村时,必须以隆重的仪式栽种神木棉树,并在树下放置一块石头,那里安置着村神。^③这种神圣的树丛的原始意义比乔塔-纳戈普尔(Chota-Nagpur)的蒙达人(Munds)中的表现更加形象逼真。或许这神圣的树丛的原始意义在今天的世界上什么地方都没有。在蒙达人的居民点有柳安树的神圣树丛,这柳安树是伐木者斧斤下原始森林树木的残余。这圣树丛像是一座灵庙,并且是在一个被建成为供奉神灵的神圣地方。^④

其次,在较低级的民族中,有确实的材料足够成为他们的树木和树丛崇拜的真实历史基础,这些崇拜仪式是包括闪米特人或雅利安人的一类文化在内的繁荣的或成为遗留的基础。在《旧约圣经》中,有迦南人对阿什拉的崇拜的描述:每株绿树下的牺牲祭祀,橡树、杨柳树和绿阴如盖的笃耨香下降起的香气——这些顽强保留的仪式证明,它们在古代的地方宗教中已经深深地扎根。^⑤这些《圣经》中的证据被闪米特人的证据所证明,例如,希里依·伊塔里克^⑥的诗中谈到努米吉亚丛林中的祈祷和祭品,谈到迦太基人(Carthaginians)的大教堂的法规,这些法规证明,早在5世纪,在奥古斯丁以后很长时间,仍然需要采取措施来消灭崇拜树木和丛林的残余。^⑦从这些比较清楚的描述(其中包括雅利安人传下的和影响下的一些)中,可以举出例

① Boecler: *Ehsten Abergltubische*, &c., ed. Kroutwald, pp. 2, 112, 146. ——原注

② 霍奇森:《印度的土著居民》,165,173页。——原注

③ 麦克森森, 61页。——原注

④ 达尔顿:《科尔人》,见《伦理学学会会刊》,卷6,34页。Baastian: *Oestl. Asien*, vol. i, p. 134; vol. iii, p. 252. ——原注

⑤ 《申命记》,Ⅻ,3; ⅩⅥ,21;《士师记》,Ⅷ,25;《列王记》上卷,ⅩⅤ,23; ⅩⅤ,13; ⅩⅥ,19;《列王记》第二卷,ⅩⅦ,10; ⅩⅦ,4;《以赛亚书》,Ⅳ,5;《耶利米书》,ⅩⅦ,2;《以西结书》,Ⅵ,13; ⅩⅩ,28等等。——原注

⑥ 希里依·伊塔里克(Silius Italicus, 25—100):罗马诗人,在涅龙时代曾任罗马执政官,后来做小亚细亚的统治者。——译注

⑦ 关于在闪米特人中崇拜树木和丛林的进一步证据,见 Meyers: *Die Phönizier*, 1841—1850, 1, 560. ——原注



子来说明每一类关于森林的信仰和仪式。现代的印度教从非雅利安土著部落的宗教中借用的东西是如此之多,以至于我们通过这条途径能够很容易了解保留在现代印度教中的树木崇拜的绝大部分。比如在比布汉,孟加拉人狂热地兴起一个一年一度大规模朝拜丛林中的圣地的活动,去给某一位住在巨树中的神供奉米、钱和动物牺牲。^①在印度人的狂热中,可以了解到他们是把菩提树作为村树来栽种。根据梵文文献“Chaitiyataru”,当时印度人在个人生活中种植这种榕树或其他树,并且怀着对神的敬意崇拜它们。^②希腊罗马的神话不只给我们提供了同个体树木有联系的灵物完美的典型,而且也提供了生活并漫游在森林中的德律阿得斯^③、浮努斯^④、萨堤洛斯^⑤——我们在德意志民族的埃尔夫和森林的菲亚中所知道的那些精灵。在这些优美的幻想性的灵物之上站遍最高级的神,对于这些高级的神来说,树木就是祭坛,而丛林就是庙宇。我们在墨维德关于厄律西克同^⑥的故事中发现了这一证据:

据说,他用斧头砍光了塞拉的丛林,
 又用铁器把古老的密林侮辱。
 那里立着一棵伟岸的榧树,
 它的枝干上悬挂着花环,
 并带着纪念的标记,证明热心的誓愿。
 林中仙女在树下领着他们翩跹起舞,
 手拉手围着巨大的树干旋转。

① 亨特:《农业的孟加拉》,131,194页。——原注

② Boehlingk and Roth: s. v. chaitiyataru, 沃德:《印度人》,卷2,204页。——原注

③ 德律阿得斯(Dryades):希腊神话中的树神。古希腊人相信,德律阿得斯同树木同生死,认为凡是爱护树木的人都受到他保护。——译注

④ 浮努斯(Faunus):罗马神话中的森林和田野之神,畜群和牧人的庇护者,好戏弄森林中的行人,并好进入民宅,惊扰居民的好梦。他具有预言的才能。——译注

⑤ 萨堤洛斯(Satyrus):希腊神话中的最低级的林神,司丰饶的精灵。他们游荡在森林中,和仙女们一起跳欢快的舞。古希腊人认为有老萨堤洛斯与小萨堤洛斯之分。——译注

⑥ 厄律西克同(Erysichthon):希腊神话中有一种说法,说他是忒萨利亚英雄。他采伐了圣林中的树木盖房子,亵渎了神灵,受到众神的惩罚,永受饥饿之苦,最终吃了自己的五脏而死。——译注

在较为散文化的形式里,加图^①教训守林人,应当开垦丛林。他应当奉献猪作为牺牲,并做下列的祈祷:“噢,男神或女神,这片丛林通知他们,允许我,用牺牲来安慰你,只是极力设法使这座森林不再滋蔓。”等等。^②在斯拉夫的土地上曾有这样的丛林,那里燃起了天神彼龙^③的不灭的大火。古代的普鲁士人^④崇拜在罗莫府的神圣的榭树,崇拜悬挂在那树上的织物和立在神圣的处女林之中的神像。在那处女林里,既不曾折过一枝,也没有杀死过一只野兽。克尔特人的天神就是强大的榭树,祭司穿着白衣服,爬上圣树,剪除榭寄生,在圣树下面举行两头白牛的牺牲祭祀:这就是由另一类民族所提供的典型。^⑤条顿民族的记叙始自塔西佗:“*Laicos ac namora consecrant, deorumque nominibus adpellant secretum illud, quod sola reverentia vident.*”这奇妙的一段,描写塞姆农族人被拷起来进入一座神林,这是一种对神崇拜的仪式,那神就住在这座森林里。很多年以后,瑞典人还在那座森林里祭祀:把打死的动物挂在那座森林里,一座尤普撒尔(Upsal)庙的旁边。

基督教开始了反对神圣的树木和丛林的运动。博尼费斯^⑥当着神父们的面砍断黑山人天神的巨大榭树,并以这棵榭树的树干建造了圣彼得的小礼拜堂。阿马托尔^⑦责备猎人,因为他们把野兽的头挂在了神圣梨树的枝上,但是,因为这种训诫没发生作用,他就砍断了榭树并把它烧掉。尽管作了这一切的努力,古代的树木和丛林崇拜在欧洲继续存在,并且常常采取原始的形式。在过去的两个世纪中,在哥德兰还有那样一些老人,他们“像他们的祖先当初所做的那样,到大树下去祈祷”。直至现在,据说在远方的瑞典人的牧场里还保持着在树根上奠祭牛奶和酒的祭祀仪式。^⑧

在俄罗斯,林妖或林魔被认为是其领地的鸟兽的保护者。当人们发现成群的田鼠和松鼠迁移的时候,就认为是它把它们从一座森林驱赶到另一

① 加图(Cato,公元前234—前149):古罗马的政治活动家和作家。——译注

② Cato: *De re rustica*, 139; Plinius: *Naturalis Historia*, X VIII, 47.——原注

③ 彼龙(Илепх):古代俄罗斯的雷神。——译注

④ 普鲁士人(Prussians):北欧波罗的海南岸的古代民族,分布在维斯瓦河与涅曼河之间。后遭条顿骑士团的侵袭,大部被消灭。——译注

⑤ Pliny: *Naturalis Historia*, X VI, 95.——原注

⑥ 博尼费斯(Boniface, 680—755):德国美因茨的大主教,日耳曼蛮族中的热心传道者,在荷兰乌得勒支附近被杀害。——译注

⑦ 阿马托尔(Amatör, 7世纪):在加里曼的基督教热心传播者之一。——译注

⑧ Hylten-Cavallius: *Wärend och Wirdane*, I, 142.——原注

座森林。农民们认为狩猎时的运气取决于他们跟森林精灵的关系。为了获得它的好感,应当把最初打死的野禽作为牺牲留给它,或者把一块面包或馅饼放在树枝上。假如有谁从森林里回来生病了,他就相信这是林妖干的。他就用干净的布包一点面包和盐带到森林里去,祈祷着把它们全都放在那里之后,回到家里就恢复了健康。在南瑞典赫维塔利德小庙中,有一棵高大的三十菩提树,它正是林耐^①家族名字的来源。最后,雅可布·格林(Jakob Grimm)发现了不受亵渎的神林和后来的国王名下的树林二者关系演变的历史进程。从人类学的角度看,格林的这种理论就像在很早以前蒙昧崇拜神和现代地主把鸟腌起来有关系一样。^②

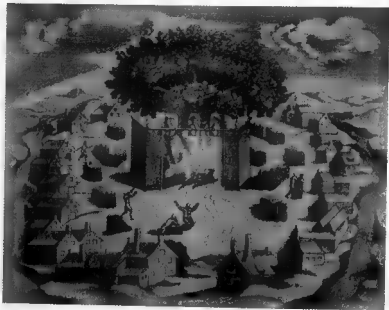
对于现代的知识界来说,低级文明的有些现象比起崇拜动物的人的情形更为可怜。研究自然史最终使我们充分认识到我们对于“小弟弟”的优越性,“小弟弟”是红皮肤印第安人对动物的称呼;也使我们了解我们的事业不应当是崇拜动物,而应是为了我们的目的去研究和它们。但是在低级文化水平上,人们完全是以另外的眼光来看待动物的。由于各种不同的原因,这些动物在宗教的底层成了崇拜的对象,并且是一些最主要的对象。但是我们不得不简略地涉及一下动物崇拜,这并不是因为对这个问题缺乏兴趣,而是因为困难太大。我认为,假如提出一些不同类型的例子,力求较多地阐明普遍的原则,比起举出大量仍旧说明不了问题的材料来,更为适宜。同时,用这种方法可以揭示研究对象的最为重要的方面,能够探索古老的观念意识由蒙昧到文明这一漫长阶段中的踪迹。

首先,未开化状态中的人可能认为动物在力量、胆量或狡猾方面的优势是完全天然的,并乐于把那种僵在肉体死后生存并保留着自己从前的有害或有益之本性的类似人类的灵魂妄加到它们身上。后来,这种概念跟动物或具体化的神的思想汇合到一起了;这种具体化的神甚至在远处看、听和起作用,而且在肉体死后,与肉体有联系的精灵仍保持自己的强力。例如,堪察达尔人,他们直接崇拜能够给他们带来利益或害处的一切:他们崇拜能够翻倒他们的船只的鲸,也崇拜所惧怕的狼和熊。他们认为,野兽懂得他们的语言,因此,土著们在遇到它们时避免叫它们的名字,并且用某些特殊的咒

① 罗尔斯顿:《俄罗斯人民之歌》,153页。——原注

② 卡尔·林耐(K. Linnaeus, 1707—1778):著名的瑞典生物学家。——译注

③ Grimm: *D. M.* p. 62, & c. ——原注



■ 37 古代立陶宛的神圣殿堂罗莫府中的圣榭树

语来讨好它们。^①

加尔西拉索·德·拉·维加^②说,秘鲁的部落崇拜鱼和作食品用的淡褐色骆马,同样因其智慧而崇拜猴子,因其敏锐的眼睛而崇拜老鹰。对于他们来说,老虎和熊是凶神,应当崇拜那些凶暴的,人们,特别是外来人和外国人,应当崇拜地方上的原始居民和主人。^③实际上,我们可能奇怪,菲律宾人在一见到鳄鱼时的直接而幼稚的恐惧的影响下,开始动人地请求它不对他们作恶,并把在他们船上的一切东西交给它,把自己的财物抛入水中。^④类似的例子在某种程度上证明了恐怖为宗教源泉的著名格言:“恐怖创造了世上的最初的神。”

① Steller: *Reise von Kamtschatka nach Amerika*, 1763, 276. ——原注

② 加尔西拉索·德·拉·维加(Garcilaso de la Vega, 1530—1568):西班牙历史学家,著有《茵卡》等一系列关于秘鲁的著作。——译注

③ Garcilaso de la Vega: *Comentarios reales*, 1609—1617, I, IX. ——原注

④ 马斯登:《苏门答腊》,303页。——原注



我们在前面的一章中研究关于动物灵魂问题的时候,引证了这样一些情况,在这些情况里,人们对他们所杀害的动物极力道歉,并用特别的仪式来安慰。^①假如动物十分有力或危险,则人和动物之间很自然的关系便转为真正的崇拜,深入地研究这种过程是极为有益的。柬埔寨的斯齐因人向被他们杀死的动物请求原谅并奉献赎罪的祭品;他们这样做,正是受到了恐惧的影响,因为动物的灵魂从肉体中出来,将对他们进行折磨。^②然而奇怪的是,即使在承认动物具有神的品格的时候,这些抚慰性的仪式有时也变成了单纯的娱乐。例如,沙尔瓦描述道,北美的印第安人杀死熊之后,把涂上各种颜色的头直立摆放起来,向它进献供品并向它致敬,同时就饱餐熊肉。^③其次,在北海道的土著阿伊努人中,熊被认为是大神。确实,他们一有机会就杀死它,但是,在把它切成数块的时候,向它俯首行礼,还对它献媚讨好,并把它的头摆在屋子外面,让它保护他们,使他们免除灾难。^④在西伯利亚,雅库特人像崇拜林神一样地崇拜熊,在通过它们所喜爱的隘路的时候,俯首行礼,并重述各种散文体和诗体的俏皮话来赞颂“亲爱的儒家神”的勇敢和慷慨大度。在奥斯加克人中也有类似的情况。奥斯加克人在俄国人的法庭上指着熊的头对熊发誓,他们说,假如它躺下,就要尽全力杀死它。这种观念,是作为一种哲学思想为人所用。但是,对各种不幸的解释同样应当说是有点多余的:当一个猎人被熊杀死的时候,那就要考虑他一定是在某个时候背弃了他自己的誓言,现在受到了报应。然而这些奥斯加克人当他们战胜并杀死他们的“熊——神”的时候,他们就要跳着乡村舞来模拟剥它的皮,翻它,向它吐唾沫,侮辱它,嘲笑它,直到他们已经满足了他们的复仇心理,然后准备把它放进圆顶帐篷内作为一个崇拜的对象。^⑤

但是,动物是作为神的灵魂或另外某种神的寓所或化身而成为崇拜的对象呢,抑或它本身就是神呢?对于我们来说,这两种情况在上述物神崇拜的一般理论下谈到过,并已经由它完全阐明了。在太平洋的各岛屿上,我们发现了这样一些例子,这些例子清楚地证明了这两种观念;有的是分别证明

① Pindarus: *Olympiaca*. ——原注

② 穆霍特(Mouhot):《印度支那》, I, 252页。——原注

③ Charlevoix: *Histoire du Paraguay*, v. I - VI, 1757, I, 443. ——原注

④ 伍德:见《民族学会学报》(伦敦), IV, 36页。——原注

⑤ 辛普森:《旅行记》,卷2,269页;厄曼(Erman):《西伯利亚》,卷1,492; Latham: *Descr. Eth.* vol. i, p. 456; *Journ. Ind. Archip.* vol. iv, p. 590. ——原注



的,有的是彼此混合证明的。例如,在乔治群岛上,人们认为某些苍鹭、翠鸟和啄木鸟是神圣的,并以祭祀的肉来喂它们,同时清楚地确信,在这些鸟的身上体现着神,神以它们的形象飞来吃供奉的食物并借助啼声来宣告预言。^①汤加人任何时候也不杀害某些鸟,像对鳐鱼、鲸等一样,把它们看作是神圣的外壳,神借它惠临人间。在海上同鲸偶然相遇的时候,就向它奉献芳香的油或阿瓦胡椒烈酒^②。在斐济岛上,普遍相信,某些鸟、鱼、植物甚至人都内含有神或者跟神有密切关系。例如苍鹭、母鸡、鲨鱼以及一般几乎任何动物都变成了某种神的寓所,而神的崇拜者们就不应当以这类动物为食。某些甚至放弃了吃人肉的习惯,因为人也是他们的神的寓所。忧郁而不灵活的最高的神恩坚恪依把自己的住所造在地上。^③每一个萨摩亚人都有单独的护身神——“阿依图”,这种神具有某种动物——鳐、鲨、狗、龟等等的形象。所有这些动物都变成了他的物神,不能杀害或吃它们,甚至对它们进行极微小的欺侮,神都严厉地惩罚犯罪者,进入他的体内,把他作为自己的新住所,直至最后人死为止。^④新西兰人的“阿图阿”名字同上述的神相似,它是某种神的祖先的灵魂,同样也能以动物的形象出现。^⑤假如我们横穿苏门答腊,我们就会发现马来人对老虎的尊敬。当一架捕兽机摆好的时候,他们就要向虎道歉,这种习惯是同老虎是由人的一部分灵魂赋予生命的思想有关的。^⑥在世界的其他地区,与此有关的最多的事例之一,是北美印第安人对他们的魔法动物的崇拜。他们杀一个作标本,把它的皮保存起来,从此以后,这皮就作为一个物神接受崇拜和保护。^⑦在南非,像已经谈到的,祖鲁人保有奉为神的祖先的幽灵它是某种驯服而无害的蛇,接受人亲属的亲切关心和用食物的抚慰。^⑧在西非,墓地附近的猿猴被认为是死人的精灵赋予了生命。在某些情况下,这动物实际上是精灵的体现或化身,而在另一些情况

① 马斯登:《苏门答腊》,303页。——原注

② Pindarus: *Olympiaca*. ——原注

③ 法默:《汤加群岛》,126页;马林穆尔:《汤加群岛》,II, 106页。——原注

④ Tyson: *Orang-outang, sive Homo sylvestris*, 1699, 238. ——原注

⑤ 肖特兰德:《新西兰传说集》,第4章。——原注

⑥ 马斯登:《苏门答腊》,292页。——原注

⑦ 洛斯基尔:《南非的印第安人》,第1部,40页;卡特林:《南非印第安人》,卷1,36页;斯库克拉夫特:《部落》,第1册,34页,第5部,652页;魏茨,卷3,190页。——原注

⑧ 魏茨,卷3.8页;卡拉维:《阿马祖鲁人的宗教》,196页。——原注

下,则是把动物奉为神,或者认为是在它的保护之下。^①世界上任何地区也没有像把大毒蛇作为带有很高灵性的动物物神来崇拜表现得如此之全面,要杀一条这样的蛇,那就是犯下了不可饶恕的罪。对上述的黑人来说,杀害任何一条蛇都是不可饶恕的罪行。可以引用包斯曼记述的贝宁(Bénin)王国中的怀达赫人作为黑人崇拜蛇的例子。他们的国王是个巨大的怪物,他的个子高过所有人,并把国王作为他们的预言家。他住在高树附近的特别住所里,并在这里接受食物、饮料、家畜、金钱和纺织品的国王礼物。蛇崇拜如此深深地扎根在土著的心中,以致荷兰人利用它来驱除自己长凳上的不速之客。包斯曼说:“当我们因某事厌恶土著而希望摆脱他们的时候,我们就说蛇不好的话。刚说一句,黑人们就掩上耳朵跑出去了。”^②

在西伯利亚的鞑靼部落中,卡斯特林找到了有关游牧民族把某些动物作为一定的物神来崇拜的现象的解释。他是这样说明的:“假如土著能成功地讨好于蛇、熊、狼、天鹅以及各种其他的鸟兽,他就从它们中获得了可靠的保护神,因为他确信它们里面隐藏着具有强大威力的精灵。”^③在较低级的文明水平上,著名的社会建构,像图腾崇拜,就是一种常见的现象。它在人类学上的重要性,J.F. 麦克林南经常提出,他的关于早期社会图腾期的观点,从当时起就成了很有影响力的观点。^④图腾部落已经进入了氏族,每个氏族的成员他们自己相互发生关系,用氏族名称喊他们自己,甚至是从某些动物、植物,但最常见的还是从一种动物来推导出他们的神话谱系。这些图腾氏族是实行族外婚,不允许氏族内部成员相互结婚。但是另一方面,氏族和氏族之间是允许的,或者是强制性的。例如,北美奥吉布瓦印第安人之间,那些动物氏族的名字:熊、狼、龟、鹿、兔等等,用来指明近族通婚的氏族名称,从而把部落区分开来。印第安人实际上就是说像熊、狼等等。这些动物的形象以民族图徽的形式象征该民族。代表一个氏族名称的奥吉布瓦就是以图腾的形式进入英语的,并且在人类学者中间业已变成一个公认的术语,在全世界依照惯例表示类似的氏族名称。这种区分部落的制度,就叫作图腾制度。很遗憾,商人、译员、命名奥吉布瓦并与1791年将之传入欧洲的约

① Steinhäuser: *Religion des Negers*, I. c. p. 133. J. L. 威尔逊:《西非》,210页,218页。Schlegel: *Ewe-Sprache*, p. xv. ——原注

② Borman: *Guineese Kuit*, 见平克顿:《福海与旅行》,XVI, 499页。——原注

③ Castren: *Finnische Mythologie*, 1852, 196. ——原注

④ J. F. 麦克林南(McLennan),见《双周评论》,重刊于《古史研究》,第2辑,117页,491页。——原注

翰·龙格好像并没有理解它在婚姻和氏族性质的方面的意义,反而用他的马尼图或“咒语”把氏族的图腾同个体猎人的庇护兽或保护兽混淆了^①甚至当北美图腾氏族被很好地理解为规定婚姻的社会制度的时候,关于保护灵的观点仍然纠缠着它。乔治·格雷先生从“美洲考古学”中知道了美洲的图腾氏族,并在1841年记录了一张西澳大利亚族外婚类别清单,同时提到了由这些类别名称之本土起源所提供的观点,即这些名称是由在其家庭所在地区内非常普通的动物或植物派生来的,这样,这种动物或植物的名称就渐渐应用于家庭。到目前为止,这似乎是有价值的证据,但是,格雷显然是受到了约翰·龙格的错误说法的影响,他引证了这种错误说法,使自己落入了部落名称和动物或植物的守护神之间的混乱不清之中。对这种守护神即本土的“柯彭格”(Kobong),他认作是一个部落的图腾。^②在J.G.弗雷泽先生有价值的图腾制度资料汇集^③中,采用了一个自相矛盾的术语:“个体图腾”(individual totem),这个术语令人遗憾地助长了混乱的长期存在。在图腾制度问题的现在情况下,最后讨论它的发展和意义为时尚早,但仍然可以根据观察来谈,因为观察有助于把它放在一个新的基础上,就是明确地与灵魂转生联系起来。美拉尼西亚人相信人死后将要再现,例如,再现为鲨鱼或香蕉,家庭通过喂鲨鱼食和戒食香蕉而承认其亲属关系。科德林顿博士提出进行像阐明图腾制度的起源这样的工作不是不合理的。^④斯宾塞和基尔林最近在几乎人迹未至的澳大利亚中部地区进行了谨慎细致的调查。调查表明,阿伦塔(Arunta)部落的图腾制度不像通常那样具有氏族近族通婚的意义,而是像建基在关于种族祖先的土著理论之上的,由阿尔克林加(Alcheringa)——丰人动物或植物的祖先传下来。这种祖先的灵魂经过一代一代相继完善而再生为人的形状。^⑤这种细致而明确的说明可以作为新的研究的起点。蒙昧人热心于荒唐地为氏族命名,依据动物是为了表明禁止族内婚,与动物本身

① 约翰·龙格:《一个印第安译员的航海和旅行记》,伦敦,1791,86页。见本卷233页,411页。——原注

② 格雷:《在西南西澳大利亚探险航海日记》,卷2,225—229页,《美洲考古学》,卷2,109页。——原注

③ J.G.弗雷泽:《图腾制度》,53页;《金枝》,2版,卷3,419,423页。——原注

④ 科德林顿(Codrington):《美拉尼西亚人》,32—33,170页。——原注

⑤ 斯宾塞(Spencer)和基尔林(Gillen):《中澳大利亚的土著部落》,1899,73,121页。

——原注

的习惯相反。确实,好像那些动物名称一般多半属于族内婚的氏族,在族外婚制之前是一种进化。在现在,就图腾制度来说,最明白的事实是,它的历史地位已由它的广泛的地理分布所表明。它在北美和澳大利亚的存在情况已经提到过了。通过美洲从圭亚那到巴塔哥尼亚的森林地区,扩大了它的组织机构。在澳大利亚北部,在依然如故的马来人居民中间可以按迹探求,这些居民属于一直保存着僵美洲部落那种图腾制度遗留的外围。因此,我们随着这个图腾氏族进入印度,当有非雅利安人丘陵部落中像以鳝鱼、鹰、苍鹭等命名的奥朗人和蒙达人在场时,一定不要杀或吃这些动物。在喜马拉雅山北面,在其土著的低文化状态的黄种人部落中,有些像雅库特人,带有族内婚的图腾部落斯万(Swan)、拉文(Raven)等等。在非洲,在班图(Bantu)地区直到西海岸都有图腾制度。例如,贝专纳人就分为:巴奎纳人,属于鳄鱼人;巴特拉皮人,属于鱼人;巴隆人,属于狮子人;巴莫拉拉人,属于野生藤人。一个人不能吃他的部落动物,或穿它的皮,假如因为它有危害,他必须杀死它,例如狮子,他就请求它饶恕,并且因为亵渎神物而要为自己赎罪。这几个例子说明了这样一个观念,即图腾制度是属于蒙昧人和早期野蛮人文化阶段的一种圆满形式,仅仅是继续存在于文明时代的一部分遗留或残余。在全世界的另外四分之一部分中所出现的值得注意的现象是,在欧洲发现或记录的图腾制度的事例,与上述的并没有什么不同点。^①

我们所叙述的动物崇拜的三种形式,就是对动物直接崇拜,把它们作为神显现于其中的物神而间接崇拜,最后,作为图腾,或该部落祖先的化身来崇拜。毫无疑问,这三种动物崇拜的形式在相当大的程度上阐明了原始社会里的动物膜拜,特别是公正地评价神话和象征主义的影响。尽管对象模糊不清而且复杂,对整个动物崇拜的观察证明民族学家对它在文化史中的地位的观点是正确的。假如我们从低级种族动物崇拜的表现,转而注意一下在发展到民族阶段并确立了固定宗教的人们共同体中占有一席之地的动物崇拜的形式的话,那么我们将会有关进化和遗留的理论中为这种动物崇拜的新的地位找到充分的解释。这样,最初来自蒙昧人宗教的思想,一部分以其原始的形式传播并固定了下来;一部分则由于适应较为先进的观念而改变了,或者,最后具有了神圣的圣礼的性质,以便找到反对精神压迫的避难所。

① 全面的引证,见J.F.麦克林南:《古代史研究》;J.G.雷德泽:《图腾制度》。——原注



古代的埃及曾经是一个崇拜神圣的猫、胡狼和大鹰(这些动物的木乃伊保留至今)的国家。但是崇拜它们的动因是由于它们是极为神圣的东西,以致历史的奠基者决意提到它们。很明显,埃及的动物崇拜双重地表现出它起源于蒙昧人的印记,起源于金字塔的远古之前。比埃及神更好的那种神的例子在任何地方也找不到,这种神保护特殊的神圣动物,并化身为动物,或以动物的样子来造像。在这里,埃及圣牛王朝的生活出现在我们面前:在山神庙中盛在笼子里的圣鹰,带着他那犬形伴侣和朱鹭的托特,具有牛形外貌的加托尔,具有𩺰鱼容貌的谢别克。其次,是许多神圣动物的地方性,这些神圣动物在一些著名的行省中是崇拜的对象,然而在另外的一些行省中却可以任意地杀害和食用它们。这种地方性对于个别部落的物神和麦克林南所说的那些所崇拜的图腾的类型来说,是再好没有了。我们可以看一下崇拜并珍爱奥克希林赫鱼的奥克希林赫(Oxyrynchos)人或崇拜拉托斯鱼的拉托波里斯(Latopolis)人。在阿波



图 38 𩺰神加努曼

尔里诺波里斯(Apollinopolis),人们憎恶鳄鱼,并且利用一切机会杀死它们,而阿尔希诺依特的居民们则为这些神圣的爬行动物养肥鹅和鱼,用颈圈和脚镯来装饰它们,并且在死后把它们制作成珍贵的木乃伊。^①

现在仍然极力崇拜动物的最文明的民族是那些信仰婆罗门教的民族,在这些民族中迄今还能够找到那些神圣的动物和以动物为化身或披着动物的外衣或以兽形作为象征的神灵的十分明显的例子。人们珍爱神圣的牛,视之为神,每年举行特别的盛大的祝典,虔诚的印度人每天向它俯首行礼和祈祷,并奉献新鲜的花草。猴神加努曼有自己的庙宇和自己的偶像,就像胡狼被认作是杜尔吉的化身一样,加努曼被认为是湿婆的化身。智者加涅莎有一个象头,鸟的神王加卢得是毗湿奴的寓所。除此之外,毗湿奴在关于它的化身(阿瓦塔拉赫)的某些传奇中,还以鱼、野猪和龟的形象出现,这些传

① Herodotus: *Historia*, 505; Wuttke: *Die Geschichte des Heidenthums*, 1852.——原注



图 39 长着象头的印度神加涅莎

奇同红皮肤的印第安人的神话处在同一水平之上并且同它们具有如此奇怪的相似之处。^①作为印度人崇拜神圣动物之基础的观念，十分明显地表现在关于那样一个印度人的故事中，那个印度人借助圣福音传道者马太、马可、路加和约翰与他们的天使、狮子、金牛和鹰的画像，按照自己的意思极自然而合理地认为后四者是四个福音传道者的化身或传导体。

有关动物崇拜的进化和遗留，最显著的情况要数我们已经举出的那些令人注目的例子。对蛇的崇拜不幸已于许多年前落入了作家们的手中，他们把它同愚昧的哲学学说、神秘的督伊德教^②祭司和各种各样的无聊行为混为一谈，因此，现在明辨是非的人听到奥费奥兰特利亚这个名字就要战栗。同时这种崇拜本身就是值得注意的，也是富有教益的研究对象，特别是在神话和宗教中的广泛传播方面更是引人注目。在蒙昧部落中，例如在红皮肤的印第安人中，我们看到了对响尾蛇、对一切蛇的祖先和蛇王的崇拜，把它们崇拜为能够派遣顺风或暴风雨的神的庇护者；^③在秘鲁的部落中直到接受修士们的宗教之前存在过对大蛇的崇拜。一位古代的作家谈到这些部落时说：“他们崇拜恶魔，恶魔常常以某种动物或蛇的形象在他们面前出现并同他们谈话。”^④由此我们能够按迹探求在欧洲的古典世纪和野蛮时代中的蛇崇拜。大蛇保卫了一位典雅的作家，并每月都获得许多蜜制的馅饼。^⑤罗马地方的革尼乌斯^⑥就是蛇形

① 泰勒：《野人和图腾》（《民族学评论》，1863年5月）。——原注

② 督伊德教（Druid）：古代克勒特人的宗教。——译注

③ 斯库克拉夫特：《印第安人的部落》，Ⅲ，231页。——图注

④ Garcilaso de la Vega: *Comentarios reales*, 1609—1617, I, 9.——原注

⑤ Lucianus: *Historiae Verae*, Ⅷ.——原注

⑥ 革尼乌斯（Genius）：罗马神话中的守护神，常同希腊的精灵混为一谈。据说他一生附在人体上，只庇护男人，因此，罗马公民生日也就被认为是他的革尼乌斯的祭日。每个城市、家庭、公社和民族都有自己的革尼乌斯。在罗马的集会上，有革尼乌斯的雕像，是长着胡子的男人形，一般人则认为他是蛇形。——译注



(Nullus enim locus sine genio est, qui peranguem plerumque ostenditur)^①; 在古代的普鲁士民族中,从前就曾有过对蛇的崇拜和饲养家蛇的习惯。^②金螯蛇由伦巴人^③收养,巴尔巴图(Barbatus)一直把它拿在手上,而且这个“金饰工”让它进入一只金属盘和一只杯子里。^④在我们的儿童故事中,迄今仍然没有忘记蛇,蛇在金王冠里爬行,并吃儿童碗中的奶;家庭中的蛇也同样,驯良而无害,但很少露面,它爱孩子和乳牛,并提供家中近期死亡的消息。这一对家养的蛇,同这家的丈夫和妻子的生和死有神秘的联系,^⑤这显然是一种直接



图 40 达荷美蛇庙的内部

的方式的大毒蛇崇拜,这在南亚的土著宗教中是很突出的。现在甚至发现,在早期佛教中相当好的地方曾经供养过它,桑奇雕像表现了庙中五头蛇的崇拜场面。这图是由一个奉行大蛇崇拜的种族完成的。蛇从他的两肩长出来,象征性地表现这个民族。他们的邦主自己就有一条五头蛇在他的头上弯成一个博士巾。在这里,图腾又和蛇崇拜连接上了。蛇的梵文名字就是“纳加”(nāga),适于经常接受它的崇拜者的任命。这种神话性的解释,已经降低了关于大毒蛇民族传奇的合理意义,蛇种族变成了仅仅是大毒蛇崇拜,部落从神性的爬虫动物一下子变成了它的普通的纳加的名字和他们那想像的来自大毒蛇的祖先家世。^⑥与此不同,南美的这些纳加部落,一方面跟美洲的蛇印第

① Servius ad/En. v. 95. ——原注

② 哈特重诺克(Hartknoch):《普鲁士》,1部,143,162页。——原注

③ 伦巴人(Lombards):日耳曼民族之一。——译注



④ Grimm: D. M. p. 648. ——原注

⑤ Grimm: D. M. P. 650. Roehholz: Deutscher Glaube, &c., vol. i. p. 146. Monnier: Tradition Populaires, p. 644. Grohmann: Aberglauben aus Böhmen, &c., p. 78. 拉尔斯顿:《俄罗斯人民的歌》,175页。——原注

⑥ 福古森:《树木和大毒蛇的崇拜》,55页等,图版24;潘克林南, l. c. 563页,等。——原注



安人相类似；另一方面，同特路德(Troad)的蛇种族的蛇遗传相类似，是毒蛇的亲属，他们能通过抚摸治愈它的咬伤，而且一个祖先英雄的后代转化为一条蛇。^①

蛇在宗教界作为高级的神的化身、所或象征而占有显著的地位。响尾蛇就是这样，纳切斯人在太阳神的庙宇中崇拜它，而蛇按其名字和形状来说属于阿兹特克人的神克维特沙尔夸特列。^②蛇迄今在奴隶海岸(Slave Coast)的黑人中仍然是崇拜的对象，但不是它自身，而是为了体现于它们之中的神。^③人们用牛奶在古代斯拉夫神波特林帕的庙中喂养和饲养蛇。蛇是医神阿斯克勒庇俄斯^④的象征，他生活在或者表现为供养在其庙宇中的巨大的驯顺的蛇。^⑤(这同蛇的采用有什么外来的联系呢，还是由于蛇通过脱掉老皮而更新，就像新生命的常规象征或不朽之神的新的象征性表现呢，这是值得怀疑的。)最后，其尾巴含在口中的腓尼基的蛇，和平和天帝塔阿乌特的象征，大概在其最初的意义它是神话世界的蛇，跟斯塔的纳维业的蛇马德加尔德相类似，只是在最近的几世纪中变为永久的象征。^⑥这似乎不能证明蒙昧民族在其对大毒蛇的全部神秘感知中不断产生出他们自己的思想观念；对我们来说，蛇通常被看作是一种邪恶的化身。^⑦在古代，我们可以把这种蛇的特征归予一种怪物，它那大家熟知的形状很像“木乃伊箱”(mummy-cases)——埃及冥王哈得斯(Hades)的阿波非斯大毒蛇(Apophis-serpent)。^⑧它显然属于袄教徒们(Zarathustrians, Azhi Dahaka)所扑灭的大毒蛇，^⑨形状和伊甸园的闪族大毒蛇非常相近。伊甸或许同它有历史关系。

奥费奥拉特利亚的古代仪式跟诺斯替教的神秘观念的令人注目的汇合

① 斯特雷波，xiii. 1. 14。——原注

② Meiners: *Geschichte der Religionen*, 62, 585. ——原注

③ Ilanusch: *Wissenschaft des Slavischen Mythen*, 217. ——原注

④ 阿斯克勒庇俄斯(Anclepius): 希腊神话中的医神，他的主要崇拜中心是特里卡(在忒萨利亚)、厄庇道霍斯和塞耳福摩斯。他的圣动物是蛇和公鸡。他的形象似宙斯，拄着一根绕蛇的拐杖。——译注

⑤ Pausanias: *Periegesis tes Ellados*, II, 28; Aelianus: *De Natura* X VI, 39; Welker: *Griechische Götterlehre*, II, 734. ——原注

⑥ 马克里比乌斯:《农神节说》; Movers: *Die Phönizier*, 1841—1850, I, 500.

——原注

⑦ 详见斯堪克拉克夫特:《印度诸部落》一部, 38, 414页, 可归于基督教的交往, 见布林顿, 121页。——原注

⑧ Lepsius: *Notenbuch* 和伯奇(Birch)译, 见本生的《埃及》, 卷5。——原注

⑨ 施皮格耳:《袄教经典》(Avesta), 卷1, 66页, 卷3, p. lix. ——原注



表现在那种崇拜之中,假如相信传说,半基督教的蛇石教派就以这种崇拜报答驯顺的蛇。人们从其隐蔽所里引出这些蛇,让它们盘在圣髑的周围,把它们作为从世界之初就给予了男人和女人秘密的知识的伟大天帝的代表,向它们俯首致敬。这样,我们就在动物崇拜中发现了从清醒的现实主义到最朦胧的神秘主义的一般宗教崇拜的最后的典型。^①

在研究万物有灵观的学说的过程中,我们的注意力多半是集中在那些较小的精灵身上,它们的活动涉及人类生活及其周围环境的比较近的和直接的利益。当从它们转向那些具有较广泛活动范围的神灵的时候,我们借助某专门一类的概念就最容易实现这种转变。奥古斯特·孔德(Auguste Comte)的正确意见使我们注意到一个极为重要的理论思维过程,这个过程,我们应当努力尽可能明确地想像出来。

孔德在其《实证哲学教程》中,按照神的普遍性和抽象性把神恰当地区分为纯粹的物神(也就是被赋予灵性的物体)和质朴的物神。质朴的物神只控制着一个与之不能分开的物体,然而神却一次同时指挥着在各种不同体内的特殊的现象。孔德继续延伸,一旦森林中各种不同树木的相似的生长导致了它们同样现象的理论概括,则这种形成的抽象的本质,已经不是某一棵树的物神,而成为整个森林的神。在这里,有从物神到多神教的思维转变,而这多神教所形成的种概念比起属概念必然占优势。^②

孔德的这种意见可能较为直接地适用于那些神灵的范畴,把这些神灵称作“种概念的神”是十分适宜的。野蛮人的神学用一种把属概念提高到种概念的方法来解释物体广大类别的相同性之粗浅的尝试,对于研究是极为有益的。为了阐明我们一般所说的种,蒙昧人把它的起源归于共同的先祖,或者归于根本的原型,或者归于种概念的神,或者把这些概念联系在一起。对于这些思辨来说,给植物和动物划分等级,这或许是最早的和最容易的任务之一。每一种类的同一性不只是为了指出了共同的起源,而且也引起了这样一种思想,即如此缺乏个性并且好像是按照一个普遍标准而消灭了特点的灵髑,不可髑是独立自由的活动者,而只可能是带有共同蓝本的副本或者只

① 关于动物崇拜的事实进一步搜集的材料,一般能够在下列作品中找到: A. Bastian: *Das Tier in seiner mythologischen Bedeutung* (*Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. I), I; Meiners: *Geschichte der Religionen*, 1806, I。——原注

② Comte: *Cours de philosophie positive*, 1830—1820, V, 101。——原注



不过是比较强大的神手中的工具。

例如，在波利尼西亚，正像我们已经说过的，动物的某些种类用来作为某些神的化身。在萨摩亚人中，关于类似灵魂的个性问题曾经提出过并且已经十分肯定地解决了。例如，假若村庄的神有以象的形象出现的习惯，那么任何一个神的崇拜者在路旁发现一只死象，他就应当在痛哭过圣象的逝世之后敬重地把它埋葬。完全不能由此得出结论认为神本身死了，因为它体现在所有活着的象中。^①依据格罗尼乌·包斯卡纳神父的意见，高原地带的加利福尼亚的阿萨格奇曼部落提供了奇妙的类似观点。他们崇拜这种“神”鸟，它像是一种鹰或秃鹰，并且在每个村庄的庙里每年都举行隆重的仪式来杀死一只，不流血，把它身体烧焦。但是土著们供养并信仰那种同样的单个的鸟，他们每年献祭，而且比养的多，以致这类鸟都几乎被杀光了。^②

在比较文明的秘鲁人中，阿柯斯特^③创立了另一种关于天体原始模型的理论。他在谈到星辰的神时指出，牧人们以羊的名义向某些星辰俯首行礼。另外一颗带有虎名的星则保卫他们免受虎的侵犯，等等。“他们普遍认为，所有生活在地上的鸟兽都在天上有自己的原型，它们靠这原型来增殖和繁衍，以这种方式阐明了被称作奎卡纳、托帕托尔卡、玛玛纳、米茨柯、米基基拉依等等各种各样星辰的存在，从而也在某种程度上接近了柏拉图学说的信条”。^④

北美印第安人也同样适于研究关于共同的祖先和种的神的问题。一位传教士叙述了他在1634年所发现的印第安人的观念，他说：“除此之外，他们说，每一种^⑤的动物都有一个兄长，它是本源，是所有个体的创造者。这位兄长极其庞大有力。海龙的长兄，他们对我说，或许如我们的房子那样大。”^⑥另一部古代的著作说，在他们中间，每一种动物都在冥^⑦有自己的原型，或原始形态。例如，在那里有牡羊的自然神或原型，它赋予所有动物以

① 特纳：《波利尼西亚》，242页。——原注

② 布^⑧：《^⑨世界的神话》，105页。——原注

③ 约瑟夫·阿柯斯特（Josef Acosta, 1539—1600）：生活在美洲的西班牙耶稣会教徒，《印度之自然和道德史》的作者，关于秘鲁和中^⑩美洲的重要知识的^⑪间应归功于他。——译注

④ Acosta: *Historia de las Indias*, book v. c. iv.; 瑞维罗和特^⑫初第, 161、179页; J. G. 穆勒, 365页。——原注

⑤ Le Jeune: *Rel. des Jés. dans la Nouvelle France*, 1634, p. 13. L'habitau: *Moeurs des Sauvages*, vol. i. p. 370. 又见魏茨, 卷3, 194页; 斯库克拉夫特:《印第安人的部落》, 第3部, 327页。——原注



灵性。^①在这里也遇到了值得注意的那种跟遥远民族的观念相一致的情况：在俄罗斯神话的极乐岛布洋那里，住着一一条所有蛇中最可怕的蛇，一只只能预言的乌鸦，它是所有乌鸦的长兄，一只所有鸟中最大最老的鸟，有一只铁嘴，一双铜爪，以及一只蜂中最大的蜂王。^②在摩尔根对易洛魁人的较新的描述中，述说着他们对树木和其他植物——例如樺树、药芹、枫树、越橘、树莓、薄荷、烟草——的精灵的崇拜。由此可见，自然界中的大部分物体都处在保护精灵的管辖之下。^③

关于种概念的神的学说，卡斯特林在其《芬兰神话学》中作了更为确切的说明。在对西伯利亚自然崇拜的叙述中，他把宗教观念的低级形式归于萨莫耶德人。在较为开化的芬兰人中，自然中的每一物体都有保护神，或者精灵，作为它的创造者的人跟它永远保持着密切的联系。但是，这些神或精灵不是每一个容易消失的个别物体有联系。它们是有运动、形态、身体和灵魂的自由个体。它们的生命毫不依赖于某一物体的生命，虽然在自然界中并无那种没有自己的保护精灵的物品，但是这个精灵也散布于整个自然界或一切的种类之中。每一棵白蜡树，每一块石头或每一座房屋都有自己的特别的守护神或“哈尔齐亚”，但是这些神跟其他的白蜡树、石头和房屋是有联系的，而且假如某一个体灭亡了，守护的精灵则继续生活在这一个体的种类之中。^④

很明显，一些相类似的观点也出现在比较文明的民族——例如埃及人和希腊人的学说之中，在这种学说里，所有种类的动物、植物和物体，都是一定的神的象征，或者是处在神们的专门保护之下。这种思想极为鲜明地表现在拉比的哲学中，例如，这种哲学把天上的保护天使妄加到2100种植物的每一种上面，并以此来阐明禁止在植物和动物之间引起混乱的思想。^⑤至于动物和植物，自然科学家要求把它们归结于原始的统一体之中，以便在一

① 罗尔斯顿：《俄罗斯人民的歌》，375页。布延(Buyan)同他滴水的桦树和躺在树枝上的蛇加拉非纳(Garafena)的神话，显然和关于滴水的桦树(伊格拉西尔(Yggdrasil)，北欧神话中的宇宙生命大松树，象征天上、人间、地狱和宇宙间的一切生命物。——译注)、下面的蛇眉德霍格(Nidhogg)和阿塞哈達特(Urdharfouni)——所有天鹅的保护者的两只天鹅的斯堪的那维亚神话有联系。——原注

② 罗尔斯顿：《俄罗斯人民的歌》，1872, 375页。——原注

③ 摩尔根：《易洛魁人的联盟》，1851, 162页。——原注

④ Castrén: *Finnische Mythologie*, 1852, 106, 160, 189 页以下各节。——原注

⑤ Eisenmenger: *Entdecktes Judenthum*, II, 376; A. Bastian: *Die Psychologie als Naturwissenschaft*, 1860, II, 194。——原注



种理论里获得某种程度的满足,这种理论认为每个种类发端于一对。虽然这种理论对无生命的事物来说是不相干的,但是英语所采用的隐喻,显然出自这种思想。假如说一打相类似的剑、衣服或椅子,它们就有同一种“pattern”(“保护者”,好像父亲),按照这种说法,它们是由自己的“matter”(“物质”,母性的物质)制成的。

第十六章

万物有灵观(续)



多神教的最高级之神——被运用于神的人的特性——精灵等级的最高者——多神教：它在高级和低级文化中发展的过程——神按照关于它们的作用和活动的一般概念的分类——天神——雨神——雷神——风神——地神——水神——海神——火神——太阳神——月神

在探讨全世界的宗教和研究各个民族中对神的观点的过程中，为了表现神学中一般占优势的思想，我们有可能使用古代论战性的术语。人如此经常地把人的形象、人的情欲、人的本质妄加到自己的神的身上，因而我们能够称它为与人同性同形之神，与人同感同欲之神，最终是与人同体之神。在人羣中流传规模如此之广的这种宗教思想状况是我们所提出的关于万物有灵观发展的理论的最好的确证之一。关于人类灵魂的概念所依据的这种理论，是一般关于精灵和神的一切概念的源泉和基础，它已经为那些事实所证明，即赋予人的灵魂以变为善的或恶的精灵甚至上升到神的阶段的能力。但是，除此之外，在探讨全部民族的那些被认为从亘宇宙间广泛活动的伟大的多神教诸神的性格和本质的时候，我们看到，这些强有力的神是按照人类灵魂的形式形成的。我们看到，它们的感情和喜好，它们的性格和习惯，它们的意志和行动，甚至它们的形象本身和物质成分，虽然总是有迁就、夸张和曲解，却都是在相当大的程度上从人类灵魂那里借用来的标记。世界各民族的最高级的神都是人类自身的反映——这就是对它们进行研究的关键所在。正如我们所看到的，它们在神学领域中的固有形象，每次纪念都带有作为背景的祝福诗作者(Psalmist)的话：“您想我完全像您自己。”

多神教的最高神在一般的人类万物有灵观的体系中占有地位。在分



析各个多神教民族的宗教的时候,我们明显地看到人是神的典型、原型,因此,人类的社会和管理是神的社会及其管理所借以建立的形式。高级的神在下级的精灵之间所占的那种地位,就像长官和皇帝在普通人中间所占的地位一样。它们跟灵魂和最小的灵物不同;我们迄今为止都主要是探讨这些最小的灵物,但是这种差别与其说是本质的,不如说是程度上的。它们是那些君临于个体精灵之上的精灵。在无实体的灵魂和祖先的精灵、山岩、泉水和树木的地方精灵之上,在一群善与恶的精灵和所有其余各等级的精灵之上,有一些比较强大的神,它们的影响不限于地方的或个人的利益,按愿望,它们能够在其广泛的范围内直接表现自己的活动,或监察世界,并利用自己同类的低级灵物、自己的奴仆、爪牙和使节来影响世界。多神教的高级的神,它们的权力在世界上扩大得广而且远,它们也像低级的精灵那样没有造成文明神学的产品。在原始社会的最粗俗的宗教中,宗教的主要类型就已经出现了,从这里开始,长期以来,经过诗人和祭司、传奇作者和历史学家、神学家和哲学家们进步或反动的耕耘,或发展并革新,或贬低并消灭了万神庙^①的强有力的主宰。

当我们阅读某种蒙昧人或野蛮人的宗教体制的详细记述的时候,只有极少数例外,我们总是发现主宰一切的神在精灵界出现的时候,带有像人类部落中的首领那样的特定的性格。在这种记述中,确实有大神,善的或恶的,它们有可能来自现代基督教的传教士,或其他外来宗教。常常很难把这些神与真正本土的神、那些具有本土意义和起源的神区别开来。在下列这些多神教的体系中,可以举出这些结合的例子,同时,它们也提出了一些复杂的神学上的问题。在澳大利亚的居民中,在所有的灵魂、自然精灵和恶魔之上,有一些最高级的神的神话性人偶:墨古克一万加——水的精灵;比亚姆——他以礼节的创立者痼疾的祸首著称,或许是他跟创世主巴依雅姆等同起来了;纳姆巴扬吉和瓦尔墨古拉——天神和冥国之神。^②在南美洲,在观察一下马瑞人^③(他们的名字由于关于埃尔多拉多和黄金城马瑞的著名传奇而闻名)的宗教之后,我们看到马阿利和萨拉瓦,它们可以称作墨的

① 万神庙:供奉所有神祇庙殿的名称,这个名称现在用来表示任何多神教体系的所有神祇的总和。准确翻译应为“所有神祇”。——译注

② 艾尔:《澳大利亚》,1845,Ⅱ,362页。——原注

③ 马瑞人(Manae):南美的印第安人部落,分布在亚马孙河和奥里诺科河之间。——译注



和恶的精灵,而与这后两个相并列的还有两个加马因哈斯——水的精灵和森林的精灵。

在北美洲,对于隆重的阿尔衮琴人祭祀的记述向我们介绍了12位居首位的“马尼图”,或神:其中最高的是在天上的伟大的马尼图,然后是太阳神、月神、地神、火神、水神、家神、玉米和四位风神,或东南西北四个方位。^①在波利尼西亚人中,一群群祖先的精灵和一些土地的、海的以及空气的低级的神,处在和平和战争的大神奥罗和塔涅、民族之神塔希提和胡阿希纳、造天之神拉依图布、帮助创造世界的希纳和她的父亲——住在天上的非创造的创造者塔阿罗亚的统治之下。^②在居住在岛内部的达雅克人中,精灵的公社是由死人的灵魂和居住在高山之巅的稀有的古代森林里的灵物,或翱翔在乡村上空及吃点储存食粮的精灵们组成的。在所有这些精灵上面统治着的,是人的创造者和保护者塔帕,教授达雅克人宗教的淹格,掌管人的生死的吉隆格和那个掌管地面及除人以外所有处在地面上的东西繁荣兴盛的台纳比。^③

在西非,我们从奴隶海岸的神学中举一个例子就足够了。这种神学是一种全部自然的有秩序的方案,而全部自然是由与人亲善或敌对的精灵们管理并使之活跃起来的。这些精灵居住在田野、森林、高山和溪谷,它们住在空气和水中。它们的绝大部分都曾经是人的灵魂;这些精灵在坟墓的周围和活人的附近徘徊,并对他们所崇奉的低级的神有影响。在这些“耶德罗”之中,有人、家庭和部落的保护神。帮助这些受管辖的精灵来影响最高的神马乌。记述了这种精灵等级的传教士也极为天真地看到了撒旦其魔使^④。在亚洲的萨莫耶德人中,在跟其物神有联系的小精灵上面和在小的森林精灵和水精灵上面,有比较高的灵物——森林精灵、河精灵、太阳神和月神、恶灵,而在所有它们之上的是善灵。在贡德人中,无数地方神充满整个世界,指导着自然的进程,控制着人类的生活,并有自己的首领。在它们上面有崇拜的人之灵魂,它们成了部落的保护神。再上面有六位大神:雨神、初实女神、丰产神、猎神、战争铁神、分界神,与这组神同在的还有死人的

① 洛斯基尔:《北美的印第安人》, I, 43 页。——原注

② 埃利斯:《波利尼西亚人考察记》, I, 322 页。——原注

③ 约翰:《远东的林中生话》, I, 180 页。——原注

④ J. B. Schlegel: *Schlüssel zur Esot Sprache*, Ⅱ。——原注

正教教会称魔鬼、恶鬼和撒旦为“恶信使”为魔使,跟天使即神的“善信使”不同。

——译注



审判官。比这些神更高的，是太阳神和造物主布拉—宾奴及其妻子——强大的土地女神塔丽—宾奴。^①

西班牙征服者在墨西哥发现了极复杂而有系统的灵物等级制度。在田野和家庭里，在丛林和庙宇中，人们所崇拜的神的数目不可胜数。信仰者能够从它们转向花卉神或“小神”，转向猎人神和金匠神，而再高，就转向对全民族和全世界都共同的大神。这些神因下列神话而十分著名：岑乔特尔——土地女神，特拉洛克——水神，维特契洛波赫特里——战神，米克特兰朱克特——冥国神，托纳齐乌和米茨特里——太阳神和月神。^②由此可见，学者从蒙昧部落的宗教出发，可以到雅利安民族的多神教的神职等级制度。在古希腊，行云之神^③——天神，君临于下^④这样一些神祇之上，如：战神和爱情女神，太阳神和月亮女神，火神和冥界的统治者；君临于风和河、森林、水井和树木的神女之上。^⑤在现代的印度，婆罗贺摩^⑥——毗湿奴——湿婆三位一体的神君临于一系列的神祇之上，这些神祇种类极为不同，甚至常常如谜团一般，其中特别鲜明突出的是这样一些形象，如：因陀罗——天神，苏利亚——太阳神，阿格尼——火神，帕瓦纳——风神，瓦鲁纳——水神，雅马（Yama）——冥界之神，卡马——爱神，卡尔弟开雅——战神，招致癫痫的潘查纳那，保护以防蛇咬伤的马纳查，圣河，及再往下一系列的神女、恶魔、小精灵和许多在天上和地上完成各种各样职责的精灵。^⑦

在现代，由于采用了比较确实的例子，对多神教的系统比较获得了非常好的结果。例如，我们能够看到古代雅利安人的神吠陀同《荷马史诗》的神的关系，就像英国人在斯堪的纳维亚的《埃达》中找到自己古代的民族之神那样显著。这些英国民族之神的名字分散在英国地图上的地方名称之中，在英国语言中则充作标志一周的日子之用。但是，尽管如此，在细枝末节中，来比较即使是彼此有近亲关系的民族的神也是非常困难，不能令人满意的，更何况是没有共同语言和历史联系的，这是不需要再加以补充说明的。从前的神话学家们把各个不同民族中的神和英雄混为一谈，常常提

① 麦克弗森：《印度》，84 页。——原注

② 克拉维格罗：《墨西哥》，1827，II，第 1 章。——原注

③ 行云之神（Cloud-Compelling）：古希腊神话中对宙斯的形容。——译注

④ Glandstone: *Juvenis Mundi*, VI. ——原注

⑤ 婆罗贺摩（Brahma）：印度宗教中的创造之神，婆罗门教三主神之一。——译注

⑥ 沃德：《印度人》，II。——原注



供一些极为错误的证据。他们之中的某些人仅仅依据名字的一个同音来确定一人,例如,他们在印度的勃拉玛和普拉雅帕里中认出了希伯来的亚伯拉罕和雅菲特(Abraham);又例如,威廉·琼斯^①先生甚至把沃坦同佛陀混为一谈。迄今为止,他们还如此轻率并经常武断地肯定,其祝火跟各雅利安民族中一系列点燃篝火的习俗相似的凯尔特人的柏亚尔,是闪米特人崇拜的拜尔或巴阿尔。

非常遗憾,文艺复兴时代的古典学者们在虚妄的基础上开始了这桩研究,在一种被神秘化了的形态中,并同他们从拉丁文的文献中取得的被歪曲了的名字一起,来分析希腊的神。例如,像把宙斯同朱庇特、赫斯提亚^②同维斯塔^③相比得出某种共同点一样,当开始把萨图尔努斯看成是克洛诺斯^④,把涅普顿看成波塞冬,把弥涅耳瓦^⑤看成雅典娜的时候,就导致了更大的错误。要引用以类似原则为基础的比较神学所能导致的那些结果的例子,我们只要指出下面的事实就可以了:他们曾把托特^⑥同赫耳墨斯、把赫耳墨斯同墨丘利^⑦、又把墨丘利同沃坦混为一谈,这样一来,结果就从埃及的神学者和鹈头的神职预言家荒谬地转变为条顿人的神和暴风雨的号令者。当然不能用这些随意的、毫无根据的方法,来阐明那些导致各不同民族将自己的神的体系安排得如此相似、而同时又如此不同的心理过程。

任何的甚至谨慎的研究者在面对这种两难困境时,都会遇到来自神之变态的困难,而这变态是内部发展和外来影响的结果。即使是在原始部落里,非常古老的传说和早就受崇拜的神的各个体也都具有了复杂的和混合的性格。一个神话学者要想精确地为表现为天神和水神、大地的创造者、

① 威廉·琼斯(William Jones, 1746—1794):英国东方学家,著有一系列关于印度历史的著作。——译注

② 赫斯提亚(Hestia):希腊神话中的女灶神、宙斯、波塞冬、哈得斯、赫拉和得墨忒耳的姊妹。罗马盛行对她的崇拜,称她为维斯塔。——译注

③ 维斯塔(Vesta):罗马古代的灶神和火神,她被认为是炊事的保护者,磨坊工和面包师的护佑神。——译注

④ 克洛诺斯(Cronos):希腊神话中奥林波斯神以前的远古时代的神祇之一,关于他的传说的基础是关于天地分劈的宇宙起源的神话。传说他是宙斯的父亲。——译注

⑤ 弥涅耳瓦(Minerva):古代罗马神话中的智慧女神。——译注

⑥ 托特(Thoth):古埃及神话中的月神和智慧之神。——译注

⑦ 墨丘利(Mercurius):又译作墨耳墨里乌斯,是罗马神话中的商人保护神和使者保护神,在现代诗歌中他往往成为“报信者”的同义词。公元前5世纪,罗马为他建立了规模宏大的神庙。——译注



人的始祖等各种不同特征的红皮肤印第安人的米查布下定义,或者去研究与太阳、天神或哈得斯、太平洋群岛上的第一个人和英雄有关系的波利尼西亚的玛乌依,则他就可以向闪米特人的传说或雅利安人的传说的研究者,向在巴阿尔和阿斯塔耳忒^①、赫耳枯勒斯和雅典娜的种类不同的特性面前困惑莫解的人伸手求援。

威廉·琼斯八十多年前在孟加拉亚细亚学会的第一次年会上说出下列意味深长的话的时候,他未必夸大了这个任务的复杂性。在那个时代,希腊众神同印度众神之间的联系的点点闪光,为他展现了比较神话学新的广阔前景。他说:“我们不当感到惊讶,在最近的研究过程中,发现异教男女神祇们的性格彼此相合并且最后在一个或者两个个体身上完全一致起来了。因为,有充分的根据认为,古代罗马和贝拿勒斯(Benares)的全部男女众神,都只不过是各种不同的形象并借助许多幻想性的名字所表现出来的自然的——特别是太阳的力量。”

至于诸神从一个地区向另一个地区的转移和它们在中途所受到的改变,我们能够根据在我们眼前所发生的例子对此进行判断。问题不只是在于一个民族从另一个民族接受带有其全部特点及宗教仪式的神,例如,罗马的太阳崇拜者们,他们可以随意在希腊的阿波罗、埃及的俄西里斯、波斯的密特拉或叙利亚的埃拉加巴尔^②的庙宇中选择自己崇拜的对象。民族之间的交往能够导致发生更加奇怪的现象。任何东方学都能鉴别印度和阿拉伯的宗教和语言,以及马来半岛不大开化的部落中下列细节的令人注意的混合物。我们在那里发现了金·布迷——地神(阿拉伯语的“金”是“恶魔”,梵语的“布迷”是“地的”),并且在那里,在杰瓦杰瓦(梵语的“杰瓦”是“神”)前面烧香,而杰瓦杰瓦在彼尔门面前陈情,彼尔门是天上见不到的最高的神(墨罗贺摩)。伊斯兰教的真主安拉同他的妻子纳比穆罕默德(先知穆罕默德)以世界的创造者和毁灭者的身份出现,同时也作为居住在石中的精灵出理,这精灵按印度的术语称作“杰瓦”,或者神。这个阶段的伊斯兰教影响了石头崇拜者们的思想,于是他们称自己的圣石为先知穆罕默德。借助较近的例子,我们能够按迹探求古代波斯宗教的凶暴的恶魔坦什马·杰瓦怎样

① 阿斯塔耳忒(Astarte):腓尼基的丰产女神,也是月女神,自然力丰饶的保护神,司爱情和婚姻的女神。——译注

② 埃拉加巴尔(Elagabalus):古代叙利亚的太阳神。——译注



图 41 维特契洛波赫特里——墨西哥人的战神

变成希伯来人经卷中的阿斯莫杰依^①，后来又怎样在中世纪的恶魔环境中出现，又怎样作为跛脚的魔鬼而结束自己的生涯。阿兹特克人的战神维特契洛波赫特里，甚至作为恶魔费茨里普茨里出现在众所周知的关于浮士德^②博士的戏剧中。

在把人类的宗教作民族学的比较的时候，假如属于两个不同民族的神之间的直接联系不明显，只将神的共同特点加以对照是最稳妥、合理的。因此，可以将白尼罗河的邓迪得跟雅利安人的印特喇作比较，因为这两个神是天和雨之神；可以把阿兹特克人的托那奇乌跟希腊人的阿波罗作比较，因为这两个神都是太阳神；可以把澳大利亚人的巴依雅姆跟斯堪的纳维亚人的托尔作比较，因为这两个神都是雷神。为了达到我们此刻的目的——说明多神教是万物有灵观的一部分，不需要把那些形式作详细的比较，而这种比较只适于作为对世界全部宗教研究的参考。那些大神可以按照他们之中

① 阿斯莫杰依(Azmodius)：古希伯来经卷中的鬼王。——译注

② 浮士德(Faustus)：欧洲中世纪传说中的人物，学问渊博，精通魔术，为了获得知识和权力，向魔鬼梅菲斯特出卖自己的灵魂。16世纪70年代以后，就有文学作品以他作为题材，其中最为著名的是歌德晚年创作完成的《浮士德》。——译注



所包含的基本思想,按照他们时常在极为混乱不清及被曲解的个性和名字下所表现的清楚而鲜明的原则,来十分科学地加以安置。指出下面这种原则的共同性就足够了:原始社会的宗教幻想就是在这种原则的基础上创造了这些古老的、我们所熟知的神的类型,而我们又是在古典神话的诸神中第一次熟悉了这些类型。应当指出,不是所看的,而仅仅是主要的形象属于严格词义中的自然崇拜。这些主要形象应当被看作比其他形象要早。这是天和地,雨和雷,水和海洋,火,太阳和月亮。它们或者本身受崇拜,或者被看作是有灵性的特别的神,或者,最后,它们作为较为显然独立的、并获得人形特征的神出现。这一切都给我们提供了各种完全而且无疑是建基在蒙昧人物神基础之上的观念。诚然,这些伟大的自然之神具有异常的力量和无边的影响,但是,其所以发生,是因为它们所从属的自然之客体在规模和力量方面是巨大的,并且压服了最小的物神,虽然其本身仍然是物神。

在北美印第安人的宗教中,天神对于我们来说,是被感觉到的天同它的个体之神的完善而逐渐的混合。在法国殖民的早期时代,根据传教士布列勃尤夫的记述,休伦人向土地、河流、湖泊和危岩祈祷,但是,主要是向天祈祷,因为他们认为,天是生机勃勃的,并且它里面生活着强大的鬼神。他说,他们直接向天呼吁,并用个人的名字“阿龙衣阿”来称呼它。例如,他们把烟草抛进火里作为祭品,同时向天呼吁说:“阿龙衣阿太(天),请接受祭品,怜惜我,帮助我!”他们几乎在自己所有的需要中都乞求天的帮助,并且认为它比所有神都高,因为在它里面看到了某种特别神的东西。他们想像在天上有“奥基”,也就是鬼神或魔力,它管理着一年的四季,指挥着风和浪。他们害怕这位神发怒,呼求他作为见证者。当他们对神作出某种许诺或缔结契约的时候,就同时说:“老天听我们今天所做的事了。”并且害怕食言的惩罚。他们的一位最著名的巫师确信:假如人们嘲笑天,假如人们每天召唤天,天就要不满意,它就将因此而报复他们。

另一方面,语源学指出,神天具有洛魁人的最高之神——塔龙夏瓦关的相当的意义。塔龙夏瓦关是“从天上下来”的或“统治天的”,他的节日跟冬至的时间一致。按照神话,他率领他们祖先的部落从山上下来,他教给他们狩猎的方法、婚姻和宗教的规则,赐给了他们粮谷、大豆、南瓜、马铃薯和烟草,并且当他们扩展到所有地方的时候,他领导他们迁移。因此,在北美的诸神中,关于视天为神的概念不只是关于“天之君主”——上帝的思想基础,而且它还能够发展为比较广泛的神的观念,发展为关于伟大的天仙



的概念。^①在南非,祖鲁人谈到天时像谈一个人一样,赋予它以表现自己意志的能力。他们也同样谈到于暴风雨和雷鸣时祈祷以避免其发怒的天神。在关于走到“半人”国家的祖鲁公主的地方传奇中,这个女俘虏责难神之化身的天,说它只是以通常的方式而不是像她所希望的那样对敌人进攻。

在这种抱怨的影响下,乌云开始急速地聚集,而在公主的新的呼求之后就响起了可怕的霹雳,天杀死了她周围的“半人”们。而她自己却依然安然无恙。^②

西非给我们提供了上帝所统治的国家的另一个例子,而在这个上帝的诸特性中,我们可以按迹探求从那种体现神的天之直接观念,向最高的造物神的转变。譬如,在邦尼(Banny),同样一个词表示着神、天和云。在阿夸平(Aguapim),扬库旁格同时既是最高的神,又是天气。关于这后一种神——奥吉人部瀾中的尼安库蓬,利易斯(Riis)评论道:“关于它即关于最高的神灵的概念,时常不明显、不确定地同那种关于看得见的天、苍穹,对人来说高不可攀的上界(苏尔罗)混合在一起。因此,那个词也用来表示天、苍穹,甚至也用来表示雨和雷。”^③在北亚细亚部落的神学中,也有这种从作为神的天,向与人同形同性的神的转变。萨莫耶德人的低劣的智力未必能把看得见的神之体现的天,同那种在努姆这一共同名称之下与它连在一起的神完全区别开来。在比较开化的芬兰的部落中,上帝——老乌阔的规模庞大的特性,显示出了这种主要的性格:他是天上最老的、统治着苍穹的天父,空气之父,云中人,乌云驱赶者,云羊牧人。^④

语言、文献和仪式的证据,能够保留关于极为遥远时代思维方式的踪迹。中国给我们提供了在国教的最高神中的类似的神学序列。天,是个人形象的上帝,或玉皇大帝,宇宙的君主。中国的书卷把这种最高的神理想化,说他的命令就是命运,奖善而惩恶,爱护自己的人民,以征兆来表现自己,他是无所不知、无所不入的,可怕的,神圣的精灵。他是,他们还不曾把对他的这种理想化形成为抽象的上帝的观念:无论是在语言上还是在历史

① Brobeuf: *Relations des Jésuites de la Nouvelle France*, 107. ——原注

② 卡拉维:《童话·附有英文的祖鲁人本族语的传说和历史》,1868, I, 203 页。——原注

③ Waitz: *Anthropologie der Naturvölker*, II, 168; 伯顿:《西非的细言警句》,1865, 76 页。

——原注

④ Castrén: *Finnische Mythologie*, 1852, 7. ——原注



上都仍然认为他是最初的“他”，也就是天。^①

在印欧人中，上帝的历史跟这些事实完全一致。古代雅利安人所崇拜的物体，是：

……天周围的一切，
可以感觉到的客体和那个人
举起双手并用赞歌向其呼求的神。

这一点在雅利安语中的证据是由麦克斯·缪勒教授十分明确地提出来的。最初梵文的迪乌，明朗的天，指的就是这种直接的意义，即它表现着白天的观念，而谈到暴风雨时则说它们是在它里面发生的。同时，希腊人和罗马人在下面这些术语中表现了类似的明确意义；如“endios”——“在露天里”，“eudios”——“明朗的天，平静”，“subdivo”——“在辽阔的天空下”，“sub Jove frigido”——“在寒冷的天空下”；或者在恩尼^②对明朗的天——朱庇特所作的具体描写中，人们全都呼求他：看一看这升高的光华吧，人人都称它为朱庇特。

在第二个阶段，迪奥斯-彼特——天父，在《吠陀经》中是作为普利特吉甫——妈塔尔——地母的丈夫而出现的，并且被看作是很有名望的神中之一，甚至是最有名望的神。对于希腊人来说，这就是宙斯一父，天父，无所不见的宙斯，云的指挥者，诸神和人之王。正如麦克斯·缪勒所说的：“关于天，不是以哪种形式归于宙斯的，就什么都说不上了。正是宙斯轰轰雷鸣，下雨，下雪，降雪，发出闪电，集聚云，放起风，撑起虹。宙斯建立了日和夜，月份，一年和四季。他在田野上空照看，派来了丰收，关怀着牲畜群。像天那样，宙斯住在最高的山上；像天那样，宙斯拥抱整个大地；像天那样，宙斯是永恒不变的，他是诸神之中的最伟大者。就善或恶来说，宙斯一天，和宙斯一神，在希腊人的观念中融合而为一的，而且语言对思维占着优势，传说对宗教占着优势。”那个雅利安的天父就是在那种原始名义下的朱庇特，这个朱庇特远在给他穿上借来的希腊神话的衣服并使之适应古典哲学

① Plath: Die Religion und der Cultus der alten Hindus, I, 18. —原注

② 科涅特·恩尼(C. Ennius, 公元前 240—前 169): 罗马诗人。——译注



思想之前,具有在罗马属于他的那种性格。^①这样就完成了一个伟大的宗教转移过程:天—父变成了天空之父,在天空里的父。

雨神是最常见的天神,他承担着特殊义务,虽然他有时独树一帜,具有鲜明的个人形态,或者在其特征方面跟一般的水神合为一体。白尼罗河畔的丁卡人,有一种为去到他们那儿的旅行者所容易理解的概念,他们似乎把住在天上的造物主与哺育万物的伟大雨神视为一体,都叫作邓迪得(Dendid)。在东非,生活在山之云端的老领袖的精灵,能够采纳自己的崇拜者的祈祷,降下凉爽的倾盆大雨。达马尔部族的最高的神是奥马库鲁——送雨者,生活在遥远的北方,然而在西非的黑人中,天神也是送雨者,按名字也能变成雨本身。帕查卡马克,秘鲁人的创世主,他令女雨神向地上倒水,并降冰雹和雪。^②阿兹特克的特拉洛克无疑最初是天神,因为他掌握着雷和闪电,但是他主要是具有水神和雨神的特性。在尼加拉瓜也同样,雨神科维阿乔特(阿兹特克语,科维阿古依特里——雨,乔特里——神),由于他也发出雷和闪电而表明了他最高的神的本性。^③人们向他奉献儿童作牺牲来求雨。贡德人的雨神是彼得祖-宾努,祭司和最年长的人们尽力以鸡蛋和阿拉克酒^④、白米和公绵羊来讨他的欢心,同时还向他发出奇异的动人的呼吁。他们对他说,假如他不发送水分,土地就无法犁耕,种子在土壤里腐烂,他们自己、他们的孩子和牲畜都将饿死,公鹿和公绵羊将去寻找另外的藏身处所;假如雨神怜悯,那时将有什么好处呢?无论水量如何,人、牲畜、种子都将存活下来。因此,让他站在天上通过他的筛子向他们倒水,直到公鹿将被水逼出森林来寻找房屋作隐蔽所,土壤从山上将被冲入溪谷,陶罐将由于所盛的米膨胀而破裂,野兽们将在常绿的、丰腴的地方聚集如此之多,以至人们的斧头由于逐杀禽兽都用钝了。^⑤

孟加拉的科尔诸部落完全合乎气象地认为,他们的伟大的神马兰格-

① 麦克斯·缪勒:《宗教科学讲演集》,1870,425页;Grimm: *Deutsche Mythologie*, 1835, IX; Cicero: *De Natura deorum*, II, 4. — 原注

② 马卡姆(Markham):《圣经阿语法词典》,9页;Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867. — 原注

③ Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867; Oriedo: *Histoire du Nicaragua in Ternaue-Compans*, part 14, 40, 72. — 原注

④ 阿拉克酒(阿拉伯语 *arak*):用米、糖、椰子籽等酿造的火酒。——原注

⑤ 麦克弗森:《印度》,89,355页。——原注



布鲁——巨山，是雨神。马兰格 - 布鲁是在乔塔 - 那格浦尔的洛德马赫附近平原上引人注目的山之一，是神本身或神的隐栖所。在下雨之前，妇女们在几个妇女的率领下，在击鼓的姑娘们的伴随下，登上山，把用牛奶和蕁叶制成的祭品放在山麓的平岩上。然后，领头的妇女就被散开头发跪下呼求神，恳请他降雨到田亩上。她们用力地摆头，反复祈祷，并继续到接近发狂，同时她们的动作变成不由自主，一直继续到云出现为止。然后她们站起来，拿起鼓并在岩石上跳起库龙舞，马兰格 - 布鲁以隐隐的雷声来回答她们的祈祷，而她们就充满愉快，走回家去。她们应当上山，同时戒食，并留在那里，直到听见“大量的雨声”，之后，开始吃喝。据说，雨总是在傍晚之前下来，但是老年妇女们显然为自己开始斋戒选择了适当的时刻。

古时芬兰人也对天神乌阔伽下列祈祷：

乌阔，你，我们头上的神，
你，天上的父亲，
你是统治云国之王，
你放牧着云的羔羊。
赐我们雨从天降，
使蜜酒从云中渗漏，
让谷穗们都抬起头，
拥挤着低声沙沙作响。^①

关于“常降雨”的宙斯或朱庇特的古典观念与此完全相似。这种观念极为典型地表现在马可·奥勒留 (Marcus Aurelius Antoninus) 所引用的雅典祈祷文里：“降雨吧，尊贵的宙斯，把雨降到雅典人耕过的田地上和平原上。”也表现在佩特罗尼乌斯·阿尔比特尔^②对不信仰宗教的同代人的报怨中。他说：“现在，谁也不认为天就是天，谁也不遵守斋戒，谁都丝毫不关心朱庇特；所有的人都闭上眼睛，只想自己的神。从前，妇女们穿着长长的衣服，光着脚，髻开头发，诚心实意地向朱庇特请求雨水。如果开始下雨了，它就激流般地倾注，她们就回到家去，溼透得像老鼠一样。”在后来的时代，旱灾烧尽

① Cantren: *Finnische Mythologie* (1845—1849), V. I—II, 1841, 36; 《卡勒瓦拉》，317 页。——原注

② 佩特罗尼乌斯·阿尔比特尔 (Petronius Arbiter, 公元前 1 世纪)：古罗马作家。——译注

了中世纪农民的田地,当时农民把雨神的作用转移给了另外的庇护者们,并在一种庄严的过程中,借助赞歌来向圣彼得或圣詹姆斯请求帮助,或者彻头彻尾神话般地直接恳求圣母玛利亚。至于我们,我们已经活到了人们很少决心以从前习惯的祈祷来向上帝求雨的时代,这是因为雨已经脱离了超自然的领域,并在自然科学领域同涨潮和季节汇合在一起了。

雷神在多神宗教中的地位同雨神的地位极为相似,甚至常常同它完全一致。但是,雷神的特性与其说是平和不如说是暴怒。我们从下面这个时候起,就已经几乎不会想像在现实形象中的这种性质了,因为雷在蒙昧人心中所引起的恐惧,对于我们已丧失了它的力量,我们在雷中所看到的,已经不是神之激怒的表现,而是空气中的电恢复了平衡。北美诸部落,例如曼丹人,从雷中听到、并在闪电中看到了伟大的马尼图那可怕的天鸟,甚或就是马尼图自身的羽翼的拍击声和眼睛的闪光。^①达科他人在一个称作“雷迹”的地方,证明了在圣彼得河源处附近,有间隔 25 英里的雷鸟的足迹。应当指出,这些苏人集团中的印第安人在他们那些关于雷鸟的形形色色的虚构中,提供了一把理解在如此之多的地方再现的雷神话的钥匙。他们断言,透入地中的闪电把雷石抛向四面八方,他们认为燧石等等就是雷石。他们把燧石在捶击时发出火花这种情况,作为自己信仰的合理根据。^②

在一个关于从前是人而现在变成星星的某些加勒比人的故事中,有已经变为巨鸟的萨瓦库的名字。他是暴风雨和雷的指挥者,他通过一根巨管来吹火,这就形成闪电,他还倾下大雨。罗什佛尔^③记述了 200 年前西印度已经部分欧化了的加勒比对雷所产生的印象。在指出雷雨临近时,他说,他们急忙走进自己的茅屋中去,坐在炉灶旁对着火的小座位上,蒙上脸将头垂到手上和膝上之后,他们就开始哭泣并用那已经变了腔调的方言哭述:“马伯依雅(恶魔)对加勒比人非常生气。”当暴风雨来临的时候,在它不停止怒吼、不过去之前,他们就说同一句话,他们对基督教徒们在类

① Wied, Max von: *Reise in Nord Amerika*, II, 152, 223; Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 120; Waitz: *Anthropologie der Naturvölker*, III, 179. — 原注

② 基廷:《前圣彼得河考察记》, I, 407 页; Eastman: *Dehcotah*, 71; 布林顿:《大陆的神话》, 1868, 150 页; 马克·科伊(Mac Coy):《施洗者传教史》, 363 页。——原注

③ 沙尔·罗什佛尔(S. Rochefort, 17 世纪):安的列斯群岛的研究家,第一部加勒比语词典的作者。——译注



似的情况下没有表现那种忧愁和恐惧感到无限惊讶。^①巴西图皮人的诸部落就是下面这种民族的例子,在这种民族中,雷或以其神龛拍击作响和神光闪耀的雷神图潘,发展成为典型的最高的神,这神的名字在其信奉基督教的后裔那里,同神的名字现在也还是同义的。^②

在秘鲁,强大的和到处受崇拜的神之一是卡台魁尔——雷神,上帝之子。他用自己的金铲子掘开土地,把印第安民族从地下解救出来。在打雷的时候,他从自己的抛石器上抛出一些小圆雷石子,这些平滑的雷石子在乡下人中被珍视为火的物神和激起部落之爱的符咒。雷电之神(朱吉·伊尔雅依尔雅帕)在印加人的宗教中,在其个性和崇高的地位方面如此显著,可以在他的“胡阿克”或偶像——物神上看出,这种物神在库斯科人的大太阳节同造物主和太阳的偶像并排在板凳上。动物牺牲放在它们的周围,祭司做下列的祈祷:“噢,造物主,噢,太阳和雷,祝你们永远健康!永不变老!让万物都和平!让人民及其食物增多,让一切都继续增加。”^③

在非洲,我们可以指出祖鲁人的部落,这个部落在雷和闪电中看到了神或上帝的直接行动,而约卢巴人部落,把雷不是归于墨洛龙——天帝,而是归于低级的神——山戈,即雷神。他们也把后者叫作扎库塔——投石者,因为在他们面前,也像在许多其他忘记了自己石器时代的民族中一样,正是他从天上投下了石斧,这些石斧落到了地上,并且作为某种圣物保存了起来。^④在塔察加人的宗教中,比尔卢尔依同许多精灵住在云中,他打雷、打闪和下雨,他的衣服折边就构成了虹。^⑤在高加索的奥塞梯人中,雷是由伊里亚发出的。神话学者们能够在这个名字里按迹探求关于先知伊里亚的基督教传说。伊里亚的火轮车在别的地方也同雷神相提并论,例如,古希腊人的宙斯从前所端坐的埃癸那岛^⑥的最高之山,现在称作圣伊里亚山。在某些伊斯兰教的教派中有这样的传说,历史上著名的阿里是穆罕默德的堂兄弟,他坐在

① Borde, de la; Caraïbes, 530; Rochefort; *Ils Antilles*, 431. ——原注

② Laet, de; *Novus orbis*; Waits; *Anthropologie der Naturvölker*, III, 417; Müller; *Geschichte der Amerikanischen Ureligion*, 1867, 270, 421. ——原注

③ 布隆:《新大陆的神话》,1868,153; Herrera: *Idios Occidentales*, 1730, V. 4; Müller: *Geschichte der Amerikanischen Ureligion*, 1867, 327; 马卡姆:《印加人习俗》,16页。——原注

④ 德林(Bourien):《马来半岛的部落》, XVI. ——原注

⑤ Steller: *Reise von Kamtschatka nach Amerika*, 1793, 266. ——原注

⑥ 埃癸那岛(Aegina Island):在希腊和土耳其之阿爾曼琴海中,在古代曾经是大海地中心。——译注



云端,雷就是他的声音,闪电就是他惩罚恶人的鞭子。^①

在鞑靼民族或图兰民族中,在他们的欧洲分支中,最鲜明地描绘出了雷神的形象。在拉普人中,铁尔梅斯显然是天帝,但主要是把他想像为阿依亚——雷神;从前,他们认为,雷(阿依亚)是生物,他在空中飞翔并偷听人们谈话,同时他打击那些以不敬的态度批评他的人。另外一些人说,雷神是巫师的敌人,他把巫师们从天上赶下来,并连续打击他们,于是在这时人们听到了雷声,这雷声就是他从他那弓也就是虹上射出的箭的声音。在芬兰人的诗歌中,乌阔——上帝,具有类似的特点。《鲁纳》^②称他为雷神。他透过云层说话,他的火焰般的衬衣就是可怕的雷雨之云。我们也知道他的石头和锤:他挥舞他那火焰般的剑,由此就发出了闪电,或者,他拉他那强有力的虹——乌阔的弓,射出他那火焰般的铜箭。同时,人们请求他击中他们的敌人。当他那天上的住宅昏暗下来的时候,他就打火,而这就产生了闪电。芬兰人至今称暴风雨为“乌阔”或“乌阔儿”;也就是小乌阔,当闪电亮起的时候,他们就说:“这是乌阔在打火。”^③

假如不是把那些从原始雅利安人所经历过的蒙昧状态承继下来的概念作了诗的加工加造,那么,雅利安人关于雷神的观念是怎样的呢?印度人的雷神是上帝印特喇,印特喇的弓是虹,印特喇射自己的雷箭,他打击自己的敌人,他殴打群龙,雨就倾泻到地上,而后太阳就又放出光芒。《吠陀经》充满了颂扬印特喇的赞美诗:“现在,我歌颂印特喇,他用雷在古时完成了功绩。他战胜了阿希,他放出了水,他使河与山分离。他用山战胜了阿希,特瓦什塔尔为他锻造了他的荣耀的弩。”——“喇,强大的印特喇,沉重、有力的红色的剑,你瞄准敌人!”——“让战斧(雷击)和闪光同时出现,让红色的光突然爆发,明亮地一闪,一闪!”——“当印特喇一个接一个地抛出他那些雷的时候,他们对那辉煌异彩的神,有坚定的信念。”印特喇并不单纯是古代吠陀诸神中的伟大的神,他还是在印度的雅利安征服者的保护神,他们在同当地黑皮肤人的部落发生冲突的时候向他求助。“在驱逐达休人^④的时候,印特喇保护了雅利安人。”——“在战争中印特喇帮助了雅利安的信徒们。

① Klemm: *Allgemeine Culturwissenschaft*, IV, 85. ——原注

② 《鲁纳》(*Runes*):卡累利阿和芬兰的古代民间诗歌名。——译注

③ Castrén: *Finnische Mythologie*, 1852, 39. ——原注

④ 达休人(Dasyus):印度的一个民族。——译注



他使那些违法的人服从于马努之力，他战胜了黑皮肤的人。”^①这位印度的印特喇出身于宙斯——天。但是，在希腊人中，宙斯是 Zeus Kerauneios——雷神本身，他从被云覆盖着的伊得山或奥林波斯山的山巅发出殷殷的鸣声。由此可见，罗马人中的卡皮托利丘（Capitolinus）上的朱庇特就是雷神朱庇特本身：Ad penetrale Numae Capitolinumque tonantem。^②其次，古代的斯拉夫诸民族依据极为精确的描述把雷神朱庇特敬为自己最高的神。他是神，上帝，他的武器是雷电，他的名字是雷神霍龙（打击者）。在立陶宛地区，雷就是彼昆自身。在从前，农民听到雷声轰鸣就说：“上帝彼昆，饶恕我们哩！”农民至今还在说：“彼昆在轰鸣！”或者：“老天在鸣不平”。^③古代的日耳曼人和斯堪的纳维亚人的宗教从雷神（多纳尔，佐尔）中分出了另一位特别的神，他指挥着云和雨，并在空气中放出他那致命的大锤。直到下面这个时代到来之前，雷神在霍龙逊人的天上占据着崇高的王位，那个时代，改宗基督教就要庄严地和雷神决裂，这用下面这种习惯的说法来表示：“我和雷神断绝关系！”在现时，它仍然存在语言中，存在于下面这些名字的语言学中，例如，顿涅尔斯别尔格（Donnersberg，雷山），托瓦森^④，Thursday（星期四，雷日）。^⑤

在原始民族的多神教中也好，在开化的民族的多神教中也好，风神都属于最普通的形象。风本身，特别是世界四方的风，具有个体神的名字和形象，同时，拥有比较广泛权力的某一位神——风神、暴风雨神、天空神或强大的上帝本身，都是和风、大风和暴风雨的指挥者或管理者。我们已经作为例子谈到过北美阿尔衮琴人神话中的四种风，关于它们的民族传说在《希阿瓦萨》中已经作成了韵文，并引用了它们的名称：米德瑞基维斯——西风，神风们之父；他的孩子有：瓦布——带来早晨的东风，怠惰的沙宛达吉——南风，粗暴而残酷的北风——凶暴的卡比包诺卡。从宗教的观点来看，这些强

① 《梨俱吠陀》，缪勒译，I，32、55、130页；II，9、34页；VI，20页；X，9、44、89页；麦克斯·缪勒：《宗教科学讲演集》，1870，427页。——原注

② 荷马，II，VII，170，X VII，595。奥维德：《农艺》，ii，69；见 Welcker Griech. Götterl. vol. ii. p. 194。——原注

③ Hanusch: Wissenschaft des Slavischen Mythen, 257。——原注

④ 贝特利·托瓦森（Bertel Thorwaldsen, 1770—1844）：丹麦雕刻家。——译注

⑤ Grimm: Deutsche Mythologie, 1835, VII; 《埃达》，21、44页。——原注



图42 古代日耳曼人的自然之神:托尔、沃坦、弗雷尔^①和洛基^②

大的神灵,跟德拉瓦尔人^①对之供奉祭品的四位伟大的“马尼图”——西、南、东和北是相符合的;同时,易洛魁人认定更大力量的神是乔赫——风的精灵,他把这些风囚禁在山里,在风的家中。^④

埃利斯这样描述了波利尼西亚人中的风神:“他们之中的主要者称为维罗马塔乌托鲁和塔依利布,是塔阿罗的孩子的兄弟和姐妹。他们的住宅就处在世界建于其上的巨岩附近。他们在那里禁闭着暴风雨、飓风和一切毁灭性的风,放出它们,为的是惩罚那些轻视对神礼拜的人。在暴风雨的天气里,海上的航海者及其在陆地上的朋友们,都努力引起这些神的怜悯心。他们认为,丰盛的礼物总能带来风平浪静。假如它们最初的一些没有效果,那么后来的一些就会预示无疑的成功。但若缺乏信念,采用那些手段也就会招致风暴。当一个岛上的居民们得到了邻岛的人准备向他们侵袭的消息时,他们就立刻向这些神祇献出丰富的供品,请求这些神们,敌人的舰队一入海,就用暴风雨来吹散它。甚至他们之中的最有智慧的人们现在也还认为,从前,恶灵对于风具有巨大的力量,并且补充说,从废止了偶像崇拜的时候起,就已经不再有像从前那样可怕的暴风雨了。”伟大之神马乌依的那种莫名其妙的天日的性质,比起他作为风神出现来更加复杂。在塔希提岛上,人们把他同东风相提并论。在新西兰,除了西风之外,他管辖着所有的风:他借助巨石关闭着它

① 德拉瓦尔人(Delawares):自称莱纳佩人。北美印第安人的一支。分布在美国俄克拉何马州和威斯康星州以及加拿大安大略省,属蒙古人种印第安亚型。为阿尔贡琴人最古老的一支。盛行大房屋崇拜。——译注

④ 斯图克拉克特:《印第安人的部族》,Ⅰ,139页;Ⅱ,214页;洛斯基尔:《北美的印第安人》,Ⅰ,43页;Waits: *Anthropologie der Naturvölker*, Ⅲ, 190, 摩尔根:《威廉·巴克利的一生》,157页;Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 56。——原注

② 弗雷尔(Freis):斯堪的纳维亚古代神话中的丰产与和平之神。——译注

③ 洛基(Loki):冰岛古代民间传说中的火魔。——译注



们,因为巨石堵住了山洞的洞口;西风除外,他无论如何也不能捉住或禁闭它,而它因此也就几乎是经常地吹。^①

堪察加人认为,上帝比尔卢卡依来到地上并乘坐雪橇行走,人们看到了他在风吹聚的云上留下的足迹。^②虽然在芬兰人的神话中也有低级的风神,但是,风和暴风雨的主要指挥者是上帝乌阔。^③爱沙尼亚人通常是呼求图乌尔-埃马——风母,在暴风雨怒吼的时僵,他们就说:“风母哭了,谁知道尔后有谁的母亲将要哭泣呢。”^④

芬兰神话中的类似例子,是雅利安民族中充分发展的形式。在《吠陀经》的圣歌中,暴风雨之神——马鲁特,它带着狂吼怒号的和乌黑的雨云在大地上布雨,在白日间驱赶着黑暗;它像一头凶猛的大象,推倒树木,毁灭森林。在关于跳舞的帕乌普克-几维斯——旋风的故事中,或者在关于严厉而动作迅速的英雄马纳包佐——西北风的故事中,红皮肤的印第安人的拟人化幻想的一切努力,都未必能够跟《伊里昂纪》(Iliad)的描述相比;在《伊里昂纪》里,阿喀琉斯以蜜酒和答应祭品来呼求玻瑞阿斯和仄费洛斯^⑤吹旺特洛克罗斯的殡葬篝火:

……他的祈祷

快足埃利斯(Iris)^⑥已经听到,把它带给了风神们。

风神们在仄费洛斯的宫殿

聚集在筵席的周围;快足埃利斯突然出瑞,

她站上了那石头的门槛。

他们看到了,并全都起立,他们每个人

都请她坐在自己的旁边;她对他们的请求

这样向他们致意:拒绝答应,等等。

① 埃利斯:《波利尼西亚人考察记》,1.329页。——原注

② Steller: *Reise von Kamtschatka nach Amerika*, 1793, 26. ——原注

③ Castrén: *Finnische Mythologie*, 1852, 37, 68. ——原注

④ Boeckler: *Elsten abergläubige Gebräuche*, 1854, 106, 147. ——原注

⑤ 仄费洛斯(Zephyrus):希腊神话中的西风神,是吹来雨水的暖风的化身。据荷马言,西风吹拂着永远是风调雨顺的“福岛”。据近代的欧洲诗歌中,仄费格斯的意思就是和缓的轻风。——译注

⑥ 埃利斯(Iris):希腊神话中为诸神送信的彩虹女神。——译注



带有禁闭在其山洞中的风的埃俄罗斯起着红种印第安人之风的精灵和波利尼西亚的玛乌依的那种作用。在那种甚至转变为关于哈耳庇厄^①的道德寓言的自然神话中,那种掀掉、毁坏并用尘云覆盖一切的旋风,奇怪地变成了可憎的怪鸟,它被派飞到菲纽斯^②的桌上,以爪抓走他的丰盛食物。但是,假如我们想要看到雅利安人的安全理想的神圣的暴风雨之神,我们就必须在下面寻找它:

华丽的厅堂,古代的奥丁在那里
高唱着威武的赞歌,赞颂暴风雨。

雅可布·格林将奥丁或沃坦确定为“无所不入的、创造的、形成的力量”,但是,我们未必能够把这种抽象的观念,妄加到那些野蛮的崇拜者身上。将他贬低到历史上的北方部瀾之王——“瀾丁王”的地步的传奇,给我们提供的真实意义是如此之少。由于意识到这位身穿云衣、坐在天庭帝位之上注视着人们的行动的世界之父,我们不能不从他身上看到上帝的特点。听到农民在暴风雨时说“这是奥丁来了”,注意到撒克逊民族之伟大的暴风雨神话的暴风雨在“纯洁的群众”或“蒙昧的猎人”中的神话性的反映,我们就应当认出沃坦或奥丁就是古代日耳曼人的那种起行云之神、暴风雨之神的作用的神。^③卡林西亚的粗野的农民们能够以实物向我们证明我们思想史的较原始阶段的遗留:他们把一只盛着各种食物的木碗固定在屋前的树上,以便让风吃饱,不再对他们作恶。在施瓦比亚、蒂罗尔和上帕拉蒂纳特(Upper Palatinate),在暴风雨时,农民们就对着风抛一匙或一把面粉,在上面谈到的最后一个地区,农民这样说:“给你,风,把这面粉给你的婴儿,只是要停息安静。”

在多神教的体系中,地神占有重要地位。■尔袞琴人向米祖库米克·奥科维——地,伟大的共同的民族之■——唱痊愈之歌。所有那些其肉或皮被人用作食物或衣■的动物,所有那些菜根■治愈疾病或在饥馑时帮助杀

① 哈耳庇厄(Harpiae):希腊神话中■旋风催诸女神。据说,她们是有翼的女神,名叫埃罗·俄库珀忒。后来,哈耳庇厄被想像为有翼雌女怪,有少女头的飞鸟。——译注

② 菲纽斯(Phineus):希腊神话中色雷西亚的萨尔摩得■王,因■瞎自己儿子的双目而招■宙斯的惩罚,宙斯打发哈耳庇厄到他那里窃取和污损他的食物,因此他常受饥饿之苦。——译注

③ Grimm: Deutsche Mythology, 1859. ——原注



死野禽的药草,都受到她的关怀(因为她任何时候也不离开自己的隐蔽所)。因此,真正的印第安人,任何时候也不挖掘用来配制他的良药的菜根,不把奉献给米祖库米克·奥科维的供品放在地里。^①在秘鲁部落的物神中,在妈妈帕查名义下神化的地,地母,在印加人的众神之中占有日月之后的最高地位;在收获时,向她祭奠奇查人的酒,奉献谷粮的祭品,让她赐给好的收成。^②她在西非阿夸平人^③的神学中占有同样的地位。处在诸神之首的最高的天神,然后是作为万物之母的地,其次就是物神。在某种重要事业之前奠酒的黑人,以下列的话向这三位一体的神呼求:“造物主,来饮!地母,来饮!包苏姆勃拉,来饮!”^④

印度谢奥尼的比加部落以鲜明的语言表现了对地的崇拜。他们把她称作“地母”,或德胡尔奇妈,在开始祈祷或同样被认为是每天的祭祀的进餐之前,他们总是向地提供食物的某一部分,后来,就已经只是称呼另一个神的名字了。^⑤在世界的所有宗教之中,奥里萨的孔德人的宗教中的地神,或许被赋予了最杰出的地位和最突出的意义。布拉-宾奴或别拉-宾奴,光明神或太阳神,创造了塔丽-宾奴——地神作为自己的妻子,由他们就产生了所有其他的大神。但是,在强大的双亲之间发生了纠纷,于是,迫害其丈夫所创造的一切善和产生肉体及道德上的恶的作用,就落到了妻子的身上。因此,在太阳崇拜者们的教派中,她就成了躲避的对象,因而只承认她是恶神。但是她自己的教派——地神崇拜者的教派——在对其神的性质的观点中,显然保持着较为原始的和自然的观念。

他们赋予她的那种活动和他们那些用来讨取她的欢心的仪式,清楚证明着,这是他们的那位被农业民族特别提升到神的最高地位的地母。她用自己的一滴漚血,把柔软泥泞的土地固结为坚硬的陆地。因此,人们学会了奉献人的牺牲,而整个大地就成为坚硬的了。由此也就产生了一切文化:出现了牧场和耕田,有角的牲畜,公绵羊和家禽给人带来了益处,狩猎开始了,铁和犁、耙和斧以及棕榈树的汁液出现了,在人的儿女之间发生了爱情,新的经济和具有亲子关系、夫妻关系和统治者与臣民之间的关系的社

① 坦纳:《记事》,193页。——原注

② Yeg: *Garcilaso de la Historia de la Florida*, I, 10. ——原注

③ 阿夸平人(Aguapin):居住在西非几内亚博雅,属阿坎族的支族。——译注

④ Wain: *Anthropologie der Naturvölker*, II, 170. ——原注

⑤ 《民族学会德布展览报告》,1866—1867, II, 54页。——原注



建立起来了。那些可怕的人的牺牲,正是预备供孔德人的这种女神用的,而奉献这种牺牲仅仅在不久之前才终止。伴随着舞蹈和祭酒神的狂欢,以及用戏剧性对话解释的神秘戏剧,祭司向塔丽-宾奴呈献其牺牲,并为儿童、畜禽、铜器和所有的财富祈祷。所有的参加者,无论男女,都说出自己的愿望,并把带来用作牺牲的奴隶撕成碎块沿地抛撒,以便使土地增产。^①

在北亚细亚的部落中间,为地神服务表现得极为明显而且流传极广。例如,在通古斯人和布里亚特人的自然崇拜中,地神在最伟大的神之间占有地位。在芬兰人中,特别值得注意的是与不久前我们所指出的相类似的那种转变,就是从神即天或神的天,向天之神的转变。在那种被应用于土地本身的“玛阿-艾莫”(地母)的意义中,我们好像看到了将自然直接崇拜为神的遗留,虽然向关于居住在这个物质实体中并统治着它的神灵的观念的转变,是用古代地神的名字“玛阿-艾莫”来表明的。人们向她祈祷,为的是让青草长得稠,并且成千上万的谷穗高高地扬起,甚或请求她以个人的姿态从地中出来,并赋予他们以力量。

在别的民族中,我们也发现了这种在芬兰人的神学中占优势的神的夫妇:乌阔,老爷爷,这是上帝,而他的妻子——阿卡,老奶奶——地神。^②例如,在古代自然崇拜中,中国的人格化的地,直接占据在天之后的地位。天和地在宗教中彼此互相密切联系,关于这一对也就是关于世界的双亲的概念虽然还没有形成中国神学的特有观念,但是,总归是在中国人的古典的象征意义中发展了起来。天和地不是从普通凡人的手中,而是从天子——皇帝本身及其大臣和官吏们的手中接受隆重的祭品。但是,全体人民都崇拜它们:在秋季节日时,在山巅焚香祭祀它们;在竞赛式的考试中获得胜利的候补者,向它们祈祷。但是,新郎和新娘要拜万物的父母,“拜天壤”,按其意义来说是特别重要的,是中国人结婚的最重要的仪式^③。

《吠陀》的《歌》提到了女神普利特吉维,大地。现代的婆罗门口诵这些古老的乐章,祈求地母和天父怜悯,把两者并列:

① 麦克弗森:《印度》,VI。——原注

② Georgi: *Reise im Russischen Reiche*, I—II, 1775, I. 275, 317; Castron: *Finnische Mythologie*, 1852, 86。——原注

③ Plaih: *Die Religion und der Cultus der alten Chinesen*, I, 36, 37; II 32; 杜利特尔:《中国人》,I, 86, 354, 413 页; II, 67, 380, 455 页。——原注



Tanno Vāto mayobhu vātu bheshajam tanmātā Prithivi tatpitā Dyauh. ①

在希腊的宗教中,表现出了我们在图兰人部落中所看到的那种转变;从前较为单纯的自然神格雅——公众地母,显然变成了较为人形化的得美特地母,她的不熄之火在墨奇涅雅燃烧,她的庙宇遍布她为希腊农民所仁慈地创立的全部国土上。②罗马人认为她同地母完全相等。塔西佗十分确实地了解这个日耳曼部落中的神,涅尔图玛,地母的崇拜者们的神。她的圣林处在大洋的岛上,她那乳牛驾车的车走遍国土,散布和平和快乐,最后,直到厌倦于同人交往的女神被她的祭司护送回庙为止。后来,这车子、衣服甚至女神本身在一个谁也不知道的湖里经受了净洗,这个湖立即就吞没了当时侍候的奴隶们——“从此,对之感到神秘的恐怖和神圣不可思议的,可能只是注定要灭亡。”③

在现代的欧洲寻找土地崇拜的踪迹的时候,我们能够发现其遗留的极为奇异的现象,假如说并不是早于本世纪初在德国发现——以圣诞节食物祭品的形式献给土地并埋在土地里④,那么,至少也是在游牧的吉普赛人中发现。德维尔,天上的大神,与其说他引起这些饱经风霜的被迫害的人们的爱,不如说引起他们的恐怖,因为他以其雷电雨雪给他们的旅行带来困难,用他的星星干扰他们在黑暗中行事。因此,假如他们遭到某种不幸,他们就无情诅咒他;而在孩子死的时候,他们就说,德维尔吃了他。但是,土地,从开始就独立存在的众善之母,对他们来说是如此神圣,以至他们小心谨慎,不让酒杯以任何方式接触地,由此这酒杯的使用就变成极为神圣的了。

正如我们所看到的,水崇拜可以成为宗教的一个特殊部分。但是,绝不能由此就得出结论,让水的蒙昧崇拜者们一定将自己的观念上升到概念,并越过自己的特殊的水神而转到关于一般的神的概念上去,这种神作为一种天然力控制着所有的水。神化的小溪、河流和湖泊,跟雨和云有联系的水之精灵,水神,时常遇害,并且我在这里不止一次地特别提到它们,但是,我没能原始部落中间找到某种那样的神,那种神的特点在严格的选择下,证明

① 《墨俱吠陀》,卷1,89.4,等等。——原注

② Welker: Griechische Götterlehre, I, 385.——原注

③ Grimm: Deutsche Mythologie, 1835, 229.——原注

④ Wuttke: Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, 1860, 87.——原注



了它是水的抽象的和原始自然的神。在达科他人的诸神中间,他们认为魔法的和宗教的最高神灵是翁克塔赫,鱼形的水神,它甚至跟强大的雷鸟相匹敌。^①在墨西哥人的众神之中,特拉洛克——雨和水之神,土地丰产的主宰者和天国的君主,同他的妻子查尔秋依特里库埃,“绿宝石衣”,居住在山巅中央,那里集结着云,向地上滚动着滔滔的流水。^②

但是,这些神话的人物中没有有一个接近于那种概括性的观念,以便可以称之为一般的水神,而这种观念是每一个现在的自然神所特有的,甚至希腊的涅柔斯^③,他按其名称来说,好像就是真正水的化身;但按其所在的地方和其疆土来说,至多不过是专门的水神。指出这样的原因并不难;必须极度增强神学的概括性能,以便把所有那些无数表现形式的水结合在关于一个神的概念之中,虽然每一片个别的水,甚至极微小的溪流或池塘,都能具有自身的人格,或具有生活于其中的精灵。

岛上的居民和岸上的居民们,总是面临着强大的水神、神化的海和伟大的海神而生活。海在第一次看见它的不开化的人的心中所产生的印象,我们都能够从苏门答腊的楠榜人那里知道:“这个岛的内部居民们,正如人们所说的那样,对海表示某种崇拜,在第一次看到它的时候,以馅饼和甜食作为奉献给它的供品,因为害怕它那种危害他们的强大力量。”^④在这种学说的最高阶段,海没有更加人性化,而被认为是受生活于其中的精灵所支配。例如,图亚拉塔依和亚加图,波利尼西亚海神之中的为首者,他们派鲨鱼去为自己报仇。希罗下到大洋的深处,并留在了怪物们中间,它们在山洞里催他安眠,而风神利用他不在的机会,兴起猛烈的风暴,想摧毁希罗的朋友们所驾驶的小船。但是,被派到他那里去的善良的精灵唤醒他,海神升到海面把风暴平息。^⑤太平洋诸岛的这个神话能够在《奥德修纪》中直接占有地位。

我们还能够像指出野蛮的国土那样指出几内亚的海岸,在那里,海崇拜继续存在于其最罕见的形式中。在包斯曼的故事中可以看到,在1700年,

① 斯库雷拉夫特:《印第安人的部落》,Ⅱ,485页;Eastman: *Dakotah*, 118, 161。——原注

② 克拉维维里:《墨西哥》,Ⅱ,14页。——原注

③ 涅柔斯(Nereus):古代海神,海中神女们的父亲,慈祥、明智、公正的老者。他有预见未来和变形的本领。——译注

④ 马斯登:《苏门答腊》,301页。——原注

⑤ 埃利斯:《波利尼西亚人考察记》,1,328页。——原注



在惠达人^①的宗教中,海只被认为是三种神中的小弟弟,低于蛇和树木。然而在现时,根据伯顿(Burton)船长的证据,惠达人的宗教扩展到整个达荷美了,而且神化的海在其作用方面升高了。“三个兄弟神中的小的是胡(Hu)——洋或海。从前,它甚至因懒惰或没拿来好处而受到了像赫勒斯蓬图那样的惩罚。胡诺(Huno),大洋的祭司,在现时被认为是所有人中的最高者,这就是惠达人中的物神之王,他在那里有 500 个妻子。在规定的时间内,他到岸上来,请求阿格维——海洋之神不起风暴,并向海里抛米和谷粒、油和大豆、布匹、贝币以及其他珍贵的物品……有时王从阿格博米(Aghome)派一个人穿着特殊的衣服,坐在滑竿的椅子上,打着伞,作为献给大洋的牺牲;并用小船把他运到海上,在那里把他抛给鲨鱼”。^②假如说在这些描述里海之神的个性表现得十分鲜明,那么,在临近的奴隶海岸的宗教中,我们就遇到了这样的迷信:大神居住在海上,奉献的祭品不是给大海本身,而是给这个居住在海上之精灵。^③

在南美,关于神化的海的观念鲜明地表现在秘鲁人对玛妈柯奇——赐给人食物的海母(Mather Sea)——的崇拜中。东亚无论是在低级还是在高级的文化阶段,都如实地向我们展现了那神界的各个成员。在堪察加,米特格克——伟大的海灵,它本身就具有鱼的形态——把鱼派到河面上来。^④日本人崇拜本陆上和在海上的各个水君。水之神(みずのかみ)——水神在一年中的雨季受到礼拜,海神是太阳的弟弟。^⑤



图 43 达科他印第安人的水神翁克理赫的住所(按照斯库克拉夫特的意见,内圆表示水;7.水神;3-6.他的伴侣;2.印第安人;8.世界;1.岸上居住着印第安居民的河;11.神的出口;9.由神投出的闪电;10.河岸上的树)

① 惠达人(Whydah):在几内亚湾沿岸,属埃维族支系。——译注

② Schlegel: *Schlüssel zur Einsprache*, XIV. ——原注

③ Vega, Garcilaso de la: *Comentarios reales*, 1609—1617. ——原注

④ Steller: *Reise von Kamtschatka nach Amerika*, 1793, 265. ——原注

⑤ 西福尔德:《日本》,V. 9 页。——原注

由此可见,我们在野蛮民族中发现了两种普遍流行的概念:赋予神性的海和拟人化的海神。这些概念是如下观念发展的两个阶段:把自然物看作是本身具有灵性的实物和分化出它的精灵而使之活跃于一种独特的精灵之神的形式中。当把我们的研究扩大到古典时代的时候,我们在那里也发现了这种明显的差别。当克辽蒙^①迁往蒂雷雅(Thyrea)的时候,他预先向大海奉献了牛作为牺牲,然后把他的军队安置在舰船上,开往蒂伦廷(Tirynthian)地区和纳维利亚(Nauplia)去。在西塞罗那里,科塔^②向巴尔布^③指出,“我们的统帅们在入海出发的时候,有向海浪奉献牺牲的惯例”。后来他不无根据地证明,假如土地本身是女神,她究竟是什么?好像不是特鲁斯(土地之神),但是“假如土地是神,那么,海就也是神,你把海称作涅普顿”。^④

在这里表现了十分直接的自然崇拜,这在其最低意义的,在物神崇拜形式中的自然崇拜。但是在拟人观的阶段上,模糊不清的奥林匹斯圣山^⑤众神之前的涅柔斯的形象出现在我们面前,涅柔斯是海的老者,是海中女神们在其水下洞宫中的父亲,而荷马史诗的波塞冬,大地的震撼者,他在爱琴海深底的洞宫中羁留着自己的马;他让善跑的金鬃马驾上他的彩车通过在他面前让开路的波浪奔驰,然而隶属于他的海兽们在它们的指挥者驶过的时候却群集起来。这个王^⑥他所支配的自然现象联系如此之少,以至他^⑦能够从波浪里出来,坐于诸神在奥林波斯圣山召开的大会上,询问宙斯的命令。^⑧

火崇拜提出了我们在研究水崇拜时所遇到的那些问题,虽然具有另一种形式和另外的结果。现实的和抽象的火崇拜分为两大部分:其中的第一部分属于物神崇拜,第二部分则属于偶像崇拜;同时,其中之一显然是较早的,而另一种则是神学观念发展的较晚的时期形成的。^⑨一部分,向我们证明了粗犷的野蛮人所固有的对真正火焰的崇拜,这火焰对于他们来说是某

① 克辽蒙(Kleomenes);克辽蒙三世(公元前255—前220),斯巴达国王,公元前235—前222年在位。——译注

② 科塔(Cotta,公元前1世纪);两兄弟,其中的一位统帅在跟黑海王米特利达特的战争中遭到失败,他是公元前74年的罗马执政官;而第二位是著名的演说家,是公元前75年的罗马执政官。——译注

③ 刘齐·科尔涅利·巴尔布(L. C. Balbus,公元前1世纪);罗马统帅,曾在公元前40年做罗马执政官。——译注

④ Cicero: de Natura Deorum, 20.——图注

⑤ 奥林匹斯圣山(Olympos);希腊神话中十二大神居住之神山。——译注

⑥ Welker: Griechische Götterlehre, I, 616.——原注



种滚转、咆哮和吞食物体的东西，俨然如活的动物一样。第二部分出现在观念大综合的时期，当时任何个别的火焰都被看作仅仅是一个普遍的天然灵物——火神的表现。

可惜，我们关于不大开化部落中崇拜火的确切意义的知识极为贫乏，而从物神崇拜向偶像崇拜的转变又显然完成得如此缓慢，以至不可能确定它的不同阶段。除此之外，不应当忽略那些借助火来举行的仪式，虽然这些仪式常常并不总是属于对火本身的崇拜。有些作者把下面这些仪式毫无区别地混合在一起，像获得新火，保持没灭的火，从火上通过。他们把这些都算是火崇拜的行为，而没有适当地指出它们在每一个别情况下的意义，因而增加了对这个问题研究的困难。对这个问题的研究，即使是在最为小心谨慎的情况下都远不是容易的。应当特别注意错误的两个根源。一方面，火是祭品，是一般借以授予离去的灵魂和神祇的惯用手段；另一方面，崇拜人世间的火的仪式，通常都很自然地转变为对太阳教中的天火的崇拜。

从蒙昧状态开始一直到高级文明阶段，提出一系列实际上显然跟火崇拜有关的十分确定的事实，对于我们的目的将是最为适宜的。在上一世纪，北美印第安人中的传教士洛斯基尔^①谈到在遇到巨大危险的情况下，印第安人俯伏在墙上，同时把一把烟草撒到火里，并宛如极端绝望般地高声呼喊：“在这里，拿去吸吧，平静下来，不要对我加害。”当然，这或许是通过火献给某种灵物的简单的祭品，但是，我们有关于这个地方存在特殊火神的肯定的证据。按照上述作者的说法，德拉瓦尔人承认特别的火的“马尼图”，即所有印第安部落的最初的先知，并每年都过庆祝他的节日，同时，12个其他的动物和植物的“马尼图”，在他的下面起着隶属性的神祇的作用。

在华盛顿·欧文^②关于美洲西北部居民——哥伦比亚河的奇努克人和其他部落——的故事中，描述了生活在火中的精灵。这个精灵无论是对于善还是恶都是强有力的，但是，显然在本性上与其说是善的，不如说是恶的。这个精灵由于经常的祭品而保持着善心。火的精灵对于有灵的天空最高的神具有很大的影响，因此，印第安人就请求他做他们的庇护者，使他们在打猎和捕

① 洛斯基尔：《北美的印第安人》，I，41，45页；Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 55。——原注

② 华盛顿·欧文(Washington Irving, 1783—1859)：著名美国作家，他的文学遗产很丰富，也著有旅行记。——译注

时获得成功,给予他们快马、贤妻和儿子。

在精心创制的系统的墨西哥人宗教中,我们也发现了火神有适当的地位,他在性格方面跟太阳神很相近,但也还完全保留着他的特性。他的名字是克苏图克特利——火主人,但是,他们也称他为休埃休埃乔特尔——火神。人们对火神报以极大的尊敬,因为他供人温暖,烤面包,烧肉。因此,在任何一次饭间,人们将第一块食物和第一杯奠酒抛洒到火里,并且每天为了敬神而燃香。每年举行两次纪念它的盛大祭祀。其中的第一次,为了敬神,人们垂直地竖立一根被砍断的树,燃烧它,所有的参加者同那些为这一天而被指定作为牺牲的人一起在火周围跳舞。然后,把这些人抛到大火堆上,这仅仅是为了立刻又把这些人半烧燃的人拉出来,并交给祭司以完成牺牲。第二个节日是以取得新火的仪式为特点;这种仪式之所以如此有名,是在于它跟太阳崇拜的联系;在克苏图克特利的殿堂里,在巨大偶像的庭上,在神的造像前面,借助摩擦隆重地取火,把在祭祀借以开始的大规模狩猎中打死的猎物,在圣火上为结束节日的宴会烤熟。^①

在波利尼西亚,当地神话中的马胡依卡——火神,将火山放在其地下炉灶上,玛乌依降到那地下的炉中去(像太阳降到地下世界中去那样),为人取火。但是在太平洋的岛屿上,我们甚至没有找到真正崇拜火的仪式的痕迹。^②在西非,我们在达荷美的诸神之中看到了佐——火的物神;火盆放在屋子里,向它奉献祭品,同时请求火“生活”在这里,不要跑出来危害房屋。^③

亚洲是这样一个地区,在那里,独特的火崇拜可以沿着它从低级到最高级的整个文化阶段按迹探求。粗野的堪察达尔人崇拜所有给他们带来利益或危害的东西,他们也崇拜火,向它奉献狐的鼻子和其他猎物作为祭品,所以一看兽皮就能辨明,野兽是由受过洗礼的狩猎者还是由异教的猎人杀死的。北海道的阿伊努人崇拜许多神,然而火神是主神,他们对火神,而不是向日神、月神和星神们做各种祈祷恳求。图兰人诸部落也认为火是神圣的自然力。许多通古斯部落、蒙古部落和突厥部落,都对火奉献祭品,它们之中的某部落不向炉灶摆一块食物不开始吃饭。蒙古人的婚礼歌中的下列

^① *Tehuacan: Monarquía Indiana*, VI, 第8章; *Brasseur: Mexique*, t. I—IV, Paris, 1857—1859, III, 492, 522, 536。——原注

^② 坦纳:《波利尼西亚》,252。——原注

^③ 伯顿:《达荷美》,II, 148页。——原注

部分包含着对拟人化的火的呼求，歌中承认用木钻摩擦取火，在晚近的用燧石和钢铁取火之前，显得很精细：“乌特娘娘，火之女王，你是在昌加依-汗^①和布尔哈图-汗的山巅上生长出的榆木制成的，你是在天地分开时出现的，是从大地妈妈留下的足迹中诞生的，是由众神之王创造的；乌特娘娘，你的父亲是坚硬的钢铁，而母亲是燧石，她的祖先是榆树，你的光照到天并照遍整个大地；乌特女神，我们带来了黄油和黄头的公绵羊作为献给你的礼物，你有一个雄伟的儿子，一个美丽的未婚儿媳，几个漂亮的女儿；你，乌特娘娘，总是往上看，我们带来了杯杯白酒和一双双手中的肥肉。幸福降临王子（新郎），降临公主（新娘），降临全体人民！”^②可以指出，切尔克斯人^③的火神——特列普斯，金属器工人的保护者，他把犁和锄头供应给农民——跟希腊的铁匠神赫淮斯托斯^④相类似。

旧大陆最古老的诸开化民族——腓尼基人、巴比伦人和亚述人中关于火崇拜的资料没有传到今天，或者这些资料是如此微少而模糊不清，因而对它们的研究对于历史较之对于揭示宗教的开端更为重要。对于揭示宗教开端的问题，雅利安人宗教的较为完全而详细的文献能够给我们提供满意的答案。具有各种形式和各种不同名义的火神在那里是人所共知的。它的个性，在任何地方也没有在它的梵文名字阿耆尼下面表现得鲜明。这个词保留了它的意义，虽然在拉丁文的“伊格尼斯”（火）中也已丧失了它的神性。阿耆尼的名字是《梨俱吠陀》中第一首圣歌的第二个词：“对阿耆尼我呼求，对这位神为了祭品而指定的祭司呼求。”给阿耆尼带来的祭品送到了神那里；它是神的口，但他所占据的远非从属的地位，这一点可以从下面另一首圣歌的诗句中看到：

无论怎样的神，

① 昌加依-汗(Changai-Chan)：蒙古的一座山名。——译注

② Castrén: *Finnische Mythologie*, 1852, 57; Rillings: *Nord Russia*, 123, A. Bastian: *Vorstellungen von Wasser und Feuer* (*Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. I), I, 383. ——原注

③ 切尔克斯人(Cherkessce)：一译契尔克斯人，自称“阿迪格”(Adighes)，西亚民族之一。主要分布在土耳其，少数分布在叙利亚、约旦和伊拉克境内，属欧罗巴人种巴尔干高加索类型。原住高加索西部。——译注

④ 赫淮斯托斯(Hephaestus)：希腊神话中的火神和锻造之神，他是宙斯和赫拉的儿子。他是位热爱体力劳动之神。——译注

无论怎样的人，
都不能处在你的管辖之外，
噢，强大的，
同玛图塔们一起到这里来，
噢，阿耆尼！

诸神中间的强大的阿耆尼就如上述。同时他也降到农民的茅舍里以保护他那家庭的灶火。对阿耆尼的崇拜，经历了这样的一种变化，即由吠陀的古代宗法的自然崇拜变为现代的祭司的仪式性的印度教。在印度，迄今还找到所谓火之祭司，正像在喜马拉雅山北麓粗犷的蒙古族游牧部落中一样，人们通过与木头摩擦来取得新火的神圣的火镰还在应用，而阿耆尼也在受用作为祭品而融化的奶油。^①

在对亚洲的火崇拜的描述中，可以指出乔纳斯·汉威^② 1740 年《旅行记》中关于在里海巴库附近燃着的井中不熄的火的故事。在这神圣的地方有几座古代的石庙，它们大部分是由 10—15 英尺高的弧形拱门建成的。一座不大的庙宇还用来做礼拜。在它里面，在 3 英尺高的祭坛旁边，瓦斯从地下通过一根巨大的中空的中空的芦，由此看来跟火有联系的仪式已经处在象征的发展阶段上，并且与其说是直接崇拜火神的行为，不如说是他们的大太阳神宗教的仪式。^③另一方面，古典宗教具有形象极为鲜明的专门火神。赫淮斯托斯—武尔坎努斯^④，铁匠神，他的庙建在埃特纳火山(Aetna)和利帕里群岛^⑤，跟火山地下之火有直接联系，并且集中了波利尼西亚的马胡依卡和切尔克斯人的特列普斯的特性。希腊的赫斯提亚^⑥——灶神，是位受尊敬的永远贞洁的女神，宙斯把这种本应由男神担负的职责预先交给了她，而未让她结婚，

① Muller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, I, 39; 沃德:《印度人》, II, 53 页; 道格:《关于拜火教徒的散记》, 1884, IV。——原注

② 乔纳斯·汉威(Jonas Hanweys, 1712—1786): 英国慈善家和作家，完成了在俄国和东方的旅行。——译注

③ Hanusch: *Wissenschaft des Slavischen Mythen*, 88, 98。——原注

④ 武尔坎努斯(Vulcanus): 罗马神话中意大利火神。武尔坎努斯后与希腊神话中的火神和铁匠神赫淮斯托斯混为一体。——译注

⑤ 利帕里群岛(Laole Lipari): 位于地中海中的不大的火山岛，在西西里岛北岸近海区。——译注

⑥ 赫斯提亚(Hestia): 希腊神话中的女灶神，克洛诺斯和瑞亚的女儿，宙斯、波塞冬、哈得斯、赫拉和得墨耳的姊妹。——译注



图 44 阿耆尼神

她坐在屋子中间,接受丰盛的祭品。

在神和人的高大宫殿里,她占有自己的固定地位,没有她,在人们中就连一次酒宴也不可能。人们在酒宴之始和酒宴之末都提议向赫斯提亚奠以甜甜的蜜酒:

在希腊人的民间生活中,赫斯提亚在家中和会场上都是家庭和社会秩序的代表。维斯塔在名义和出身方面跟她极为相似,虽然在其发展方面有点不同。维斯塔在古代罗马受到崇拜,同时她有一群少女,她们的责任是维护她神庙中那纯洁永恒之火,她的神庙不需要任何造像,因为她自己在那里:

Esse diu stultus Vestae simulacra putavi;
Mox didici curvo nulla subesse tholo.
Ignis inextinctus templo celatur in illo.
Effigiem nullam Vesta nec ignis habet.^①

① 奥维德:《高戒》,VI,295。——原注

拜火教在欧洲最后保留下来的残余,由习惯借助于雅利安人和图兰人的传说而传到现在。爱沙尼亚人的新娘点着自己的新灶并为屋子点亮灯,在火里抛一枚小币或将币为图列-埃玛——火娘娘放到炉子上。^①卡林西亚(Carinthia)的农民“喂养着”火,以便博得它的好感;将猪脂肪或牛脂油抛到它里面,让它不烧自己的房子。波希米亚的居民认为向火里吐唾沫是不信神的行为,因为他们称火为“神之火”。饭后抛弃残食是不好的,因为它们与火有关。应当从每个盘子里都给火一点什么;假如在陶罐中煮的东西煮沸了,溢出来,对此不应当抱怨,因为这是火应得的一份。不遵守这些习俗,正是时常发生火灾的原因。^②

太阳对于拜火教在相当程度上具有海在水崇拜中所起的那种作用。人世间的火的学说和仪式是极为多样的,其意义也并不总是明显的;它们是许多现象的概括,并被用来达到许多目的。我们将由这些学说和仪式转到天火的宗教上。天火的大神具有十分明确的特点,即体现为一个无与伦比的伟大的单独的物神——太阳。

由于在力量和荣耀方面跟包罗万象的天相匹敌,太阳光辉夺目地出现在自然诸神中间,它不只是作为一个以其由光、热和引力所表现出来的力量影响遥远的物质世界的宇宙球体,而是作为一个活生生的统治神:

啊您,戴着光辉灿烂的王冠,
像是独揽统治的大权
如同这新世界的上帝一般。

威廉·琼斯先生毫不夸张地说,在两半球内偶像崇拜的伟大源泉之一,就在于人在太阳面前所产生的那种敬仰感。赫尔普斯^③关于秘鲁的太阳崇拜实属必然的话的确也不能认为是夸张。

太阳崇拜在原始的人类部落中间远不是普遍的,但是,它在全世界蒙昧人的宗教的高级阶段上出现,而且在这里也曾在野蛮民族的宗教信仰中那

① Boecler: *Elaser abergläubige Gebräuche*, 1854, 29. ——原注

② Wuttke: *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, 1860, 86; Grohmann: *Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen*, 41. ——原注

③ 阿尔图尔·赫尔普斯(A. Helps, 1813—1875):英国作家,《世界的征服者及其战友们》的作者。——译注



样占有如此显著的地位。为什么某些部落崇拜太阳,而另一些部落则不,对此很难有一般的回答。但是有一个很明显的重要原因:太阳在蒙昧的猎民和渔民那里,不像在农民中间那样常常是神,农民们每天都注视着,看它怎样时而给予,时而又从他们那里夺去他们的财物,甚至给予或夺去他们的生命。

道尔比尼作了极为有益的关于太阳崇拜之地理意义的说明,虽然可■并不完全正确。他把太阳崇拜,不只是跟那些太阳整天将灼晒人,迫使人寻找有树阴的■方隐蔽的回归线地带联系起来,而且也多少跟太阳那赋予勃勃生机的力量受到欢迎,而自然中的一切生命随着它的消失停息下来的现象联系起来。因此,虽然我们在南美闷热的森林中发现了少数崇拜太阳的习俗,可是它在秘鲁和哥伦比亚昆迪纳马卡(Cundinamarca)的高原上,却变成成为居统治地位的有组织的宗教。^①

假如不走得太过远,这种理论还是极为警策而时常被事实所证实的。我们很容易地把马萨格特人——鞑靼人的太阳崇拜者,奉献自己的马给那个把他们从严冬中解放出来的神作牺牲时所怀有的感情,跟在中非那些太阳暴晒地区的人们的观点作比较。在中非的这些地区,按照萨缪尔·贝克的话来说,“太阳升起,人们总是感到害怕……人们把太阳■作共同的敌人。”这些话令我们想起了希罗多德对阿特兰特或阿塔兰特部落■的描述,这些部落生活在非洲腹地,在太阳升起来的时候,他们■可耻的污言秽语来咒骂它,因为它把它那赤烈的炙热射到他们身上和他们的国土上。^②

在美洲的土著部落中的太阳崇拜的细节,给我们提供了一幅它在全人类中发展的缩略图。在北美的许多较粗野的部落中,太阳是大神之一,是■伟大的神的代表,或者就是最伟大的神本身。哈得逊湾(Hudson Bay)的印第安人酋长们以吸三次烟来向初升起的太阳致敬。在温哥华岛上,居民们在困难的时刻,于太阳接近当顶时向它求助。在德拉瓦尔人中,把太阳作为12位伟大的“马尼图”中的第二位而向它奉献供品;维尔京人在日出和日■时以抬手和抬眼向太阳表示崇拜;波塔瓦托米人^③在太阳升起时,有时爬上自

① D'Orbigny: *L'homme Américain*, I, 242. — 原注

② Herodotus: *Historia*, I, 216; IV, 184; 贝克(Baker):《阿伯特·尼安札》, I, 144. — 原注

③ 波塔瓦托米人(Potawatomis):北美印第安人的一支。分布在美国密执安州、威斯康星州、堪萨斯州和俄克拉何马州,属蒙古人种印第安人类型。现信基督教,但仍保留传统信仰。——译注



己的茅屋顶跪下,将一大盘玉蜀黍呈献给这发光的星球。在阿尔衮琴人的象形文字中,把太阳描写作伟大的“马尼图”。

天主教神父亨尼平^①——他的名字作为尼亚加拉瀑布(Niagara Falls)的第一个参观者而为地质学者所熟悉,1678年左右,他以下列的方式来描述苏人和远方西部的其他土著部落。他说,他们崇拜太阳,“他们认为它是万物的创造者和保护者,虽然只是根据外观来看”。他们向初升的太阳奉献卡留麦(calumet,印第安人的一种烟袋),一点燃它,在部落首领的帐篷里就迅速地太阳奉献最好的和味道最美的野禽作为祭品,“部落首领享用这些祭品比太阳本身还要多”。克里克部落看太阳像一种象征或伟大精灵的使节一样。他们在缔结盟约时让卡留麦的第一缕烟向着它,并且在确认自己会议的决议时激励战士们去战斗时,向它屈身致敬。巴西的未开化的博托库多人,显然太阳是伟大的善神的观念不无关系。人们在谈到阿劳干人时说他们对太阳像对最高的神那样奉献祭品。佩尔切人^②把所有的善都归于太阳,并且向它祈求自己的最重要的需要和希望。图库曼(Tucuman)的迪亚吉特人^③有供奉太阳的神庙:他们在向太阳神鞠躬致敬时,向他奉献鸟的羽毛作为祭品,随后就把它们带回自己的茅屋里去,并有时向它们上面洒动物的血。^④

在美洲原始部落中所表现出来的这种形式的太阳崇拜的类似记述,可以看作是太阳崇拜的第二个阶段。它的第二个阶段,仅仅可以追溯到较高的文化境域内。在那里,它的仪式得到了充分的发展;并且在某种情况下,太阳崇拜成了民族宗教甚至国家机构的中心。在路易斯安那(Louisiana)的纳切斯人中太阳崇拜达到了这种水平,这个州的各种不同的其他部落都与纳切斯人有密切联系。每天早晨在太阳升起时,伟大的太阳领袖站在自己家的门旁,面向东方呼唤,并在它面前伸展三次烟袋,随后向着太阳的方向

① 亨尼平(Hennepin, 1640—1700年左右):法国的天主教修士,在加拿大的传教士。《路易斯安那州记》(1683)、《新墨西哥海和莱多特海之间一个伟大地图之发现》(1697)、《新旅行记》(1698)的作者。——译注

② 佩尔切人(Puelches):在南美的印第安人部落,居住在安第斯山区。——译注

③ 迪亚吉特人(Diaguítas):居住在阿根廷图库曼的印第安部落。——译注

④ Martius Carl: *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas, zumal Brasiliens*, 1867, I, 327; Waits: *Anthropologie der Naturvölker*, III, 518; Dobrizhoffer: *Historia de Abiponibus*, 1784, II, 89; Charlevoix: *Histoire générale de la Nouvelle France*, v. I—III, 1744, I, 331; Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urdigion*, 1870, 255. ——原注



图 45 佛罗里达的印第安人向太阳神奉献牡鹿作为牺牲

抽一口烟,然后再向其他三个方向抽。太阳神庙是一座直径 30 英尺左右的圆形茅屋,顶是穹隆形。这座建筑物的中间保持着不熄灭的火。在这里,人们一日三次高声祈祷;在这里也保存着各种不同的造像、物神和死去的首领们的骸骨。

纳切斯人的统治是太阳圣秩制度。为首的是称作太阳或太阳兄弟的大首领——大祭司或其人民之上的专制君主。占有与他相并列地位的,是他的姐妹或最亲近的女亲属,妇女们的女首领,她是有权进入太阳神庙的女性代表之一。她的儿子根据习惯按母系,按原始社会中最通常的惯例,继承最高的首领和祭司的地位。这些太阳家族的成员从平民等级中娶丈夫和妻子,这些平民在其生活地位方面比他们低,在他们死时,这些平民要被杀死,以便跟随他们到另一个世界中去。^①

另一个太阳崇拜者的民族是佛罗里达的阿帕拉奇人,他们每天的礼拜

^① Waitz: *Anthropologie der Naturvölker*, III, 518; Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 225.——原注



活动是在日出和日落时在自己房屋的门旁向太阳致敬。他们认为,太阳为自己建立了圆锥形的奥拉依米山,山上有螺旋形盘绕的狭径,这狭径通往山东边的洞府殿堂。在这里,在四个太阳节日时,当太阳的光线刚一透进殿堂的时候,信仰者们就用歌唱和熏香来欢迎升起的太阳;在中午,当太阳通过为此目的在山洞的岩穹上凿出的孔将它的光倾注在祭坛上的时候,仪式就照样重复一遍,并通过同一个通道将太阳之鸟——托那祖里释放出去,让它们作为报信使者飞向太阳,并以此结束庆典。^①

在墨西哥的神庙里,人们日复一日地用喇叭的声音、熏香、从祭司的耳朵上流几滴血并奉献鹌鹑作为牺牲来迎接升起的太阳。他们说:“太阳已经升起来了,我们不知道它怎样完成自己的途程,在这个时间里没有发生不幸吧。”——于是祈祷它:“噢,君主,顺利地完自己的事业!”神化的太阳以其明确的、绝对强大的人格作为托那奇鸟出现在阿兹特克人的神学中,它的巨大的圆锥形的山就立在乔蒂古坎平原上,作为未来世纪对它的崇拜的见证。除此之外,墨西哥人的这种具有完整的复杂系统和一批大神的宗教,是各个不同民族的神相混同合流的自然结果,它鲜明地表现着太阳崇拜的痕迹,它的神的神话的其他一些个体也深深地渗透着这种崇拜,特别是把“乔特尔”——神的称号加于太阳。

其次,在波哥大的平坦的高地上,在新格兰纳达(Nueva Granada),我们发现了半开化的奇布查人,或穆伊斯卡人,在他们之中,太阳是他们的神话和宗教的最主要的思想源泉。太阳是向之奉献人的牺牲的大神,纯洁的青年俘虏的血是人的牺牲中之最神圣者,这种血灌注在山巅的岩石上,以便升起的太阳的光能在它里面反映出来。在穆伊斯卡人部落的地方传奇中,国家的神话性的文明传播者,农业的导师,神权政体和太阳崇拜的创始者是个人,我们不得不承认拟人化的太阳本身就是上述的这个人。^②我们在较为著名的南方国家土著神权政体中也发现了这一点。在秘鲁,太阳同时是印加人的祖先和王朝的创建者,印加人作为太阳的代表并且几乎是它的化身来进行统治,他们从太阳的少女修道院中娶妻,他们的后裔就形成了特殊的统治国家贵族政

① Rochefort, *Is Antilles*, II, 第 10 章。——原注

② Pigafetta, 见平克顿:《航海与旅行》, II, 第 3, 4 卷; Humboldt: *Vues des Cordillères et Monuments des Peuples indigènes de l'Amérique*, p. 1850; Waitz: *Anthropologie der Naturvölker*, IV, 352; Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 432。——原注



治的太阳人种。无数属于太阳的驼马群在山上吃草。它那沿河的田野耕种了,它的神庙立遍全国,这些神庙中的第一座就是在库斯科的“金银地”,在那里,它的新火每年在太阳节拉依米点燃;在那里,它那带有人面的华美金环向着太阳,以便让它那神的原型的第一束光落到那上面。太阳崇拜自古就在秘鲁存在,但是,它是由印加人引到大国教中来的,印加人,只要他们的广泛侵略扩展到那里,他们就在那里确立它,直到最后成为所有秘鲁人生活的精神上的中心时为止。旧世界的文化任何时候也没有比太阳崇拜在新世界这样高度发展走得远。

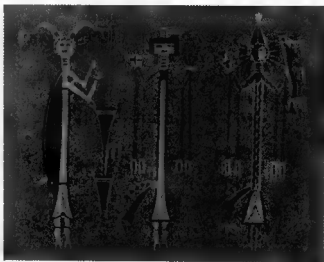


图 46 印第安人纳瓦霍族人中用各色砂砾制成太阳神、雨神、多产神的造像

在澳大利亚和波利尼西亚,太阳的神或英雄与其说是宗教的财富,不如说是神话的财富。在非洲,我们在某些地方发现了太阳崇拜,但是,除了埃及,它在任何地方也没有获得显著的地位。为了探求它在旧世界的发展,我们不得不从粗野的北亚细亚的部落开始,而以广大多神教的诸民族告终。在印度东北部各土著部落中,我们发现这种宗教是完全规定了意义的。博多人和迪马尔人部落在其众神庙中分配给了作为基原神太阳以地位,虽然实际上太阳在诸神之中的地位在圣河之下。孟加拉邦的若干部落——蒙达人、曼朗人、桑塔尔人——认为辛格邦加——太阳神是最高的神灵并向它



致敬。某些部落向它奉献作为纯洁象征的白动物作牺牲。虽然并不认为它是疾病和灾难之源,但是,当对其他神祇的希望始终无效时,在极端的贫困中就向它求救。^①在贡德人中,布拉-宾奴——光明之神,或者别拉-宾奴——太阳之神,是地上和天上万物的创造者,并且是第一个伟大的善因。按照这种观点,它成了一个特殊教派的崇拜对象,在这个教派里,它的地位比所有被它创造来完成宇宙之第二等细节的最小的神都高。鞑靼部落完全一致地认为太阳是大神,它的造像同月亮在他们的魔鼓上的造像,从西伯利亚到拉姆兰吉亚处处都可以并列看到。

在谈到萨莫耶德人的一般天或神的标记的时候,民族学家卡斯特林从自己的旅行记中引了一个笑话,这个笑话提供了草原游牧居民还可能有的那种自然宗教的极端朴素的生动概念。他说:“一个萨莫耶德女人对我说,她每天早晨和每天黄昏都从自己的帐幕中出来并向太阳俯首行礼。她在早晨说:‘当你——尼里别亚姆别尔特起床时,我也从自己的床上起身!’在黄昏时说:‘当你——尼里别亚姆别尔特躺下时,我也去安息。’妇女讲述这个是为了证明自己的论断:在萨莫耶德人中做黄昏和早晨的祈祷,但是,同时她又伤心地补充说,在他们中间也有任何时间都不向神祈祷的粗野人。”在现在也还有些蒙古部落,它们的萨满呼求太阳,并用牛奶作为献给它的祭品而哗哗地向上洒。

卡拉加斯人^②向它奉献熊和鹿的头和心作为祭品。通古斯人、奥斯科克人、沃古尔人^③在自己的太阳崇拜中将太阳同自己的最高的神——上帝结合为一。但是,在拉普人中,巴依维——太阳虽然也是强大的神,但是处在铁尔梅斯——雷神和大天帝之下,这大大帝在他们那里是以挪威语斯托尔荣卡列而著名。^④

古代雅利安人——畜牧者们的太阳崇拜,其来源是对拟人化之自然力的直接崇拜,跟我们现时在西伯利亚游牧民族中所看到的那种情况一样。

① 达尔顿:《乔塔纳格普尔高原上的科尔人》,Ⅲ,33 页;亨特:《农业的孟加拉》,184 页。——原注

② 卡拉加斯人(Karagas):居住在萨彦岭北支脉中的不大稠民族。——译注

③ 图古尔人(Vogula):亦称沃古利奇人(Vogulichi),戈古利奇人(Gogulichi)。曼西人的历史称呼。曼西人(Mansi),自称姆德西人(Mendzi),分布在西伯利亚北部,属乌拉尔人种类型。相信万物有灵,萨满教。——译注

④ Castrén: *Finnische Mythologie*, 1852, 16, 51; Klemm: *Cultur-Geschichte der Menschheit*, 8-de I—X, 1843—1852, Ⅲ, 87; 西博尔德:《日本》。——原注



《吠陀》的游吟者们歌颂那位知道一切和开创一切的大神苏利耶，在他面前，星辰同黑夜一起像小偷一样地消失了。他们说，我们接近苏利耶——诸神中的发光之神，最灿烂之光。它照耀着一切区域：三界和七河。金臂的萨维塔尔，他看到一切，来往于天地之间。他们向他祈祷：“在你那古老的小径上，噢，萨维塔尔，在你那些平坦地铺设在空中的无尘的小径上，在这些善途之上，在这一天，保全我们，赐福给我们，噢，神。”现代的印度教在供品和冬季的礼拜中，在每天的仪式中和规定的节日中，充满了太阳崇拜。正是萨维塔尔——太阳，印度人在“加依雅特利”——古代奉时间为神圣的成语中，在一世纪一世纪每天都由婆罗门所重述的这种成语中，向它呼求：“我们要沉思期望的神太阳之光，它的确将提高我们的智慧！”每天早晨，婆罗门都以单腿站立，而另一条腿支在自己的踝骨或脚后跟上，向太阳致敬。面向东方，他广张两臂，好像抱什么东西，并重复下列的祈祷：“光线通知奇迹般升起的庄严火红的太阳，以便照明世界。”——“它升起来了，太阳、水和火的奇妙的眼，诸神力量的中心点，它用自己那光辉灿烂的网布满上空、大地和远天，它是所有不动的和动的东西的灵魂。”——“这个最美满的眼睛，纯洁的眼睛，从东方升起来了。嘿，希望我们能看它一个世纪！嘿，希望我们能够生活一百年！噢，希望我们能够听一百年！”①“希望我们受神力庇护，凝视着黑暗之国上方的苍天，靠尽神祇，它的光辉最灿烂！”吠陀教诸天神之一密特拉——朋友，在波斯的宗教中发展为光神大君，常胜的密特拉，生命之君和一切被创造物之首。古代波斯的密尔赫—雅什特，祈求它就像祈求升起的太阳之光，就像祈求拥有广阔牧场的密特拉，国家的君主们在清早黎明时赞美他，他作为天上的第一个雅扎塔，在太阳之前升起，他是永恒的，驱赶快马，首先用金光照耀美丽的山巅，然后照明全部国土。后来，人们就将密特拉看作太阳本身，就像——例如，在狄俄倪索斯向蒂尔人②的别尔的转变中那样：“你将是密特拉，巴比伦的赫利俄斯！”对密特拉的崇拜从东方通过整个罗马帝国普及了。在欧洲，他在大太阳神之中占有地位，同时，无条件地跟人格化的太阳并列，这从特拉扬时代的罗马祭坛上的下列铭文中可以看出：“太阳神密特拉”。

在欧洲，较古的太阳崇拜跟上述东方各种太阳崇拜合流在一起，它在其

① 麦克斯·缪勒：《语言科学讲演集》，1861，373、411页。——原注

② 蒂尔人(Tyrians)：居住在印度、西亚的部落。——译注

发展某些形式中显示出同样鲜明的人格化。希腊的赫利俄斯,人们在泰格特(Taigetos)的山巅为他奉献马作牺牲,他就是那个人格化的太阳,沉思着站到黎明的苏格拉底在离去之前向他祈祷。^①凯撒在其《评论》中谈他同代的日耳曼人的宗教只用了三行。他说,他们只是把他们看到并公开享受到其恩惠的那些神——太阳神,武尔坎努斯和月神作为自己的神,而其他的神他们甚至都没有听说过。诚然,凯撒的简短说明既没有提供日耳曼众神庙中诸神数目的真实概念,也没有提供其诸神之品质的真实概念,但是,他在其叙述中着重指出在其最初发展情况下的自然崇拜,这种情况,就十分正确地指出了对太阳、月亮或许还有火的直接崇拜。

另一方面,在欧洲的太阳崇拜将我们引到了充满最复杂的神话学问题的领域。难怪西塞罗惊呼:“多少太阳是由神学家们创造的!”^②一个现代的研究家若要试图在欧洲各国的太阳神中间发现区别,试图在希腊的阿波罗中,或者在赫拉克勒斯中,或者在斯拉夫人的圣维特中,将太阳因素同非太阳因素区分开,就有围绕着神话研究的那些困难复杂化到几乎无法解决的课题摆在他的面前,只要一有它,跟自然直接相似的线索就立刻从我们的手中溜脱了。

古代埃及的宗教是我们知道得非常多,同时又非常少的那些宗教之一:我们对它的庙宇、仪式、神名、礼拜的规则知道得多,但是,对于隐蔽在这些外部表现下的宗教思想的内在意义却知道得非常少。同时非常明显,由全部埃及神学,好像可以隐约看到太阳为其集中点的那些观念。乘坐自己的小舟在世界的上下界行驶的拉^③,就是明显的宇宙化身中的太阳本身。在另外的神祇中同样可以确切地指出两个太阳属性的例子:就是在俄西里斯——善良和正义的体现者中,他死于黑暗势力,成为西方国土阿门提中的死人的执法官;他具有纯粹太阳的性质,就像冬至新生的太阳哈尔波克拉特斯一样。在闪米特人的宗教中,在漫长的许多世纪过程中都表现着太阳的影响。禁止以色列人崇拜太阳、月亮和星星的警告,还谈到如何夺下了犹太

① Plato: *Symposium*, XXXVI.——原注

② Cicero: *De Natura Deorum*, III, 21.——原注

③ 拉(Ra):古埃及宗教中的太阳神。——译注



国王们献给太阳的马,并用火把太阳的车烧掉的约西亚^①之事,这与在帕尔米拉^②太阳神巴阿尔-谢美什的说法中辨别出来的完全一样,也与对亚述人太阳神拜尔和蒂尔人太阳神巴阿尔所作的鉴别完全一致。跟波斯宗教相似的叙利亚宗教给罗马的太阳崇拜带进了一个新阶段——伊拉噶巴拉斯崇拜,而受轻视的带有这个神的名字的皇帝祭司,则以埃拉加巴卢斯^③的名义在古典时代的人们中较为闻名。尤斯比乌斯对闪米特人的宗教写得较晚,但是,当他说腓尼基人和埃及人认为太阳、月亮和星星是神,是万物发生和灭亡的唯一原因^④的时候,由于眼前有类似的事实,我们没有权力不相信他。

如此普遍而根深蒂固的太阳崇拜对于正在兴起的基督教自然是一种强大的阻力;而热心的太阳崇拜者君士坦丁为了新的基督教而放弃了对阿波罗的信仰,这种情况,可以看作是在文明化的世界中宗教变革的伟大标志之一。但是,拜星教^⑤和基督的学说却可能出现合流。例如,我们在亚美尼亚及其周围发现了太阳崇拜者们的教派,这个教派在不久前还以圣多美尼克派基督教徒^⑥的姿态存在。我们在伊斯兰教中也发现了类似的情况。在伊斯兰教中,游牧于沙漠的阿拉伯贝都因人不顾先知不崇拜太阳或月亮的直接命令,也不顾旧的伊斯兰教的俗语“太阳从恶魔的双目中间升起”^⑦,他们仍然继续着古代对升起的太阳的礼拜。实际上,太阳崇拜在基督教中迅速地降低到纯粹遗留的地步。在卢吉安时代,希腊人以吻自己的手作为礼拜升起的太阳的动作,而德尔图良还不得不感到遗憾:许多基督教徒以星球升起为借口,活动嘴唇指向升起太阳的方向。在5世纪,利奥一世(Leo I, ? — 461)抱怨某些基督教徒,因为他们进入圣彼得大教堂,或者站在山上,首先面向升起的太阳,向它俯首行礼。他说,这一部分出自愚昧无知,一部分出自多神教的思想。甚至直到现在,在上法尔茨,农民们在升起的太阳面前还摘下帽子,而在波美拉尼亚湾,患疟疾的人必须面对升起的太阳祈祷三

① 《申命记》IV, 19; XV 11, 3; 《列王纪》第二卷, X 11, 11 页。——译注

约西亚(Josiah)犹太王国国王,约前 621 年实行宗教改革,废除偶像崇拜,大力复兴犹太教。——译注

② 帕尔米拉(Palmyra): 希腊语的古称,该地在叙利亚。——译注

③ 埃拉加巴卢斯(Elagabal): 罗马皇帝(218—222 年在位),在位时淫暴肆虐,民不堪命。——译注

④ Eusebius: *Historia ecclesiae*, I, 6. ——原注

⑤ 拜星教(Sabaeism): 崇拜星球。——译注

⑥ 南德尔(Nander): 《基督教史》, Ⅲ, 341 页。——原注

⑦ 图尔格霍夫: 《阿拉伯》, I, 9 页。——原注



次：“亲爱的太阳，快些从我身上取下 77 个疟疾，以上帝的名义。”

太阳崇拜的另外一些仪式在现代的基督教中主要是以下面两种形式保存了下来：一种是需要面向东方的仪式，我们在下一章里将以方向的名义作较详细的阐述；一种保留了大量被基督教容许或者甚至完全接受下来的太阳节。在许多民族中，新年都是由春天开始的，春的到来在很大程度上赋予了复活节以太阳的性质。从前燃遍一个山冈接一个山冈的整个北德意志的复活节篝火，在某些地方还没有完全废弃。在萨克森(Sachsen)和勃兰登堡的复活节早晨，农民们现在也还要在黎明之前登上山巅，去看升起的太阳怎样完成三次令人高兴的跳跃，正如这种事情于某时也曾在英国发生过那样，在那个时候，托马斯·布罗恩先生出奇地坚持这样的意见：“在复活节的第一天太阳不跳跃。”由罗马教堂作为复活节仪式所采取的太阳新火仪式在欧洲现在也还可看到，这种仪式伴有在复活节前夕召唤熄灭旧火的庄严钟声和点燃新圣火的庄严活动。^①复活节前夕，在东正教堂的庄严主持下，一群狂热者号叫着，把跌倒在地挣扎的牺牲，挤压蹂躏至死。这种行为，几近于现代基督徒最无耻的欺诈，于是，那取自天上的非凡之火就降入了圣墓(耶稣墓)中。

太阳崇拜的仪式不仅转而在两个另外的基督教节日上，而且它们本身也时时使其庆典起到这种太阳崇拜的作用。12月25日举行的罗马冬至节好像是由于庆贺密特拉神而于公元273年左右由阿甫列利安确定在这种专门的形式之中，这个节日也就从这个盛大庆典中沿用了它那相应的名称：“常胜太阳诞辰”。虽然没有任何历史根据，这个具有完全彻底的象征性的节日是曾被西方教会采用过；在西方教会中，它显然是在4世纪时完全确定下来了，后来，它又由此而转入东方教会，作为隆重的基督诞生周年纪念日，作为圣诞节。人们试图根据历史材料确定这个日子，但是，没有一个可靠的和真正古代的基督传说谈到它。节日的真正太阳起源在节日确定之后的教会作家们的著作中显示得十分鲜明。古斯丁和格列高利(尼斯的)^②在物质的和精神的太阳的宗教象征意义中，随着圣诞节看到了光明的出现和黑

① Grimm: *Deutsche Mythologie*, 1835, 581; 莫里:《叙利亚和巴勒斯坦手册》, 162页。——原注

② 格列高利(尼斯的)(Gregorius Nyssenus, 约335—约395):古代基督教希腊教父。生于该撒利亚(Caesarea)。曾任尼斯城(Nyssa)主教,曾被正统派教会誉为“维护正统教义的柱石”。主要著作有《教义大纲》。——译注

暗的消失,而在利奥一世的同胞们中间,关于节日从前的太阳意义的记忆还是十分清楚的,他在自己的一次传道中反对那种有害的意见,他说,好像庆祝这种隆重的节日不是为了基督的诞生,而像人们所说是为了新太阳的出升。

至于现代对于冬季中期的太阳仪式的回忆,则欧洲还全都认为圣诞节是最初的太阳的庆典,在这个节日里点起篝火,保留下“圣诞节的劈柴棍儿”,等等。将从前的太阳观念运用到基督教的寓意之中,这在圣诞节的天主教圣歌——《新太阳升起来了》^①中表现得再明显不过了。除了太阳的圣诞节以外,我们还在仲夏里有跟它相类似的节日。夏至是全欧洲的火节的时日。人们在所有的高地上都燃起篝火,围绕着篝火跳舞,并从火上跳跃过去,将燃着的车轮从山上滚落到溪谷,作为太阳下降道路的标志。这些古代的仪式在基督教的时节中——圣约翰节的前夜结合在一起了。^②很明显,冬日中期的庆典借以跟圣诞节相接近的那种象征手法,使仲夏的节日由于其词的字面意义而来纪念浸礼者约翰:“他上长,而我却下降。”

月亮崇拜由于它的意义而自然地处在太阳崇拜之下。月亮崇拜几乎是在文化相同的领域中流行。但是,下面这些特殊的情况是非常著名的,即那些对太阳赋予很小或者竟完全不赋予意义的部落认为月亮是大神。巴西粗野的蒙昧人显然特别敬重并崇拜月亮。他们按月亮来计算自己的时间,安排自己的节日并推出自己的预兆。他们向月亮举起手来,并且高声呼喊,好像感到惊讶:“太!太!”他们唤巫师来用烟熏自己的孩子,以防止他们发生由月亮所招致的疾病,或者妇女们将乳儿托向月亮。据说博托库多人在所有的星球中赋予塔鲁——月亮以最大的意义,把雷电和青菜及水果的收获都加到它身上。他们又说,月亮有时降到地上,许多人因此而死亡。在加勒比人中有一种古老的说法,他们崇拜月亮胜过太阳,并且从茅屋里出来到新月下时欢呼:“请看月亮!”温哥华岛上的阿特人据说崇拜月亮和太阳,特别是满月和太阳——当太阳升到中天的时候。由于认为月亮是丈夫,而太阳是他的妻子,所以他们大部分向月亮也就是向最高的神祈祷。这是他们崇拜的最高的对象,他们说它:“它俯视大地,回答祈祷并看到一切。”休伦人由于一些另外的神话幻想的说法,显然认为阿塔恩西克——月亮是大地和人

① Grimm: *Deutsche Mythologie*, 1839, 593, 1223; 蒙尼尔:《民间传说》, 188 页。——原注

② Grimm: *Deutsche Mythologie*, 1839, 583; Beaumobre: *Histoire de Manichéisme*. ——原注

的创造者,是犹斯克哈——太阳的祖母,她同太阳一起统治着世界。^①

在非洲,月崇拜在极大的地区里显得特别突出,在那些地方,太阳崇拜则完全不为人知或者仅仅微不足道。在中非南部的部落中,人们监视着新月的第一道光,并且用呼喊声“夸”来欢迎它,并向它大声祈祷。在类似的情况下,利文斯通^②大夫的马科洛洛人部落的向导祈祷说:“我同白人的旅行将一路平安!”在这些民族中,在新月下举行庆典,因为在许多其他国家,月亮崇拜跟周期性节日的确立有关。显然,黑人部落一般都庆贺新月,不过有的怀着高兴的感情,有的则怀着愤怒的感情。几内亚的居民们带着滑稽的姿态从一边跑到另一边,做出好僵把燃烧着的木块抛向它的样子;在阿尚戈人部落中,人们怀着迷信的恐惧来看它;费图人^③部落的黑人们,在它下面,合上手,上下跳三次,并奉献供品。在刚果,人们跪下或者站着,拍着掌呼喊:“让我的生活像你一样地更新。”从上世纪初的著作中看到,雷屯督人在新月和满月时整夜跳舞和歌唱,称月亮为“大首领”,并对它呼告:“我们欢迎你!”“让我们过得比蜜还甜!”“给我们的牛多多的饲料,多多的牛奶!”^④雷屯督人也像其西北地区的人一样有一种观念,在传说中把月亮与送给人的那个致命口信联系起来,那个口信本来应该是答应人类像月亮一样能死而复生,但是,传口信的动物歪曲了口信,使它变成了一个致命的厄运。

在大多数情况下,月亮在世界宗教中的作用符合它在自然中的地位。它占有从属于太阳的神的地位。而这种从属性甚至也在英语里一星期日子的名称中表现了出来:Sunday(星期日)即太阳日,在Monday(星期一)即月亮日的前面。我们已经谈到过这两个星球之间神话性的亲属关系,它们时而是兄弟姐妹,时而是夫妻。有些彼此相距遥远的原始社会提出了它们,因而在其神学中它们是相并列的;从这些原始社会中,提到北美的德拉瓦尔人、北海道的阿依努人、印度东北的博多人和西伯利亚的通古斯人就足够了。两者的那种关系在较高的文化水平上继续存在。在墨西哥人中,同托那奇乌——太阳并列,米茨特里——月亮有一些规模不大的庙宇和小金字塔。在波哥大,月亮在地方神话中跟恶神相提并论,而她的造像在神庙中跟她的

① Breuef: *Relations des Jésuites de la Nouvelle France*, 34. ——原注

② 大卫·利文斯通(D. Livingstone, 1818—1873);英国医师和传教士,非洲研究家。——译注

③ 费图人(Fetu);几内亚的黑人部落。——译注

④ Kolben Pete: *Beschryving van de Kaap de Goede Hoop*, 1745, I, XXX. ——原注



丈夫太阳的造像相并列。

在秘鲁人中,月亮娘娘——魁拉妈妈在神庙中有银圆盘跟她的兄弟和丈夫太阳的金圆盘相对立;在关于国家文明的传奇中,她是太阳的女伴。在日本古代的神道教中,太阳是最高的神,他的地位远远高于以狐狸形象而受到崇拜的月神之上。^①在历史上的旧世界诸民族中,在闪米特人的文化古文献中,太阳和月亮总是并列的。第一,我们可以指出希伯来人的法律,这法律要求用石头砸死那些“信奉另外的神并崇拜它们——太阳或月亮,或某些其他星球”的男人或妇女。第二,我们看一看马其顿国王腓力二世(Macedonia)和迦太基及利比亚军队的统帅之间誓约中的饶有兴味的地方。从它里面可以明显地看到,自然神的原始同一性在其各种不同的地方形象中,可能通过怎样的方式丧失掉,以及同一个神可以在不同的民族的形式和名称下两次或者甚至三次出现。

赫利克勒斯和阿波罗跟拟人化的太阳并列,而跟拟人化的月亮并列的是迦太基人的女神,很容易认为她就是阿斯塔尔图——整个或部分带有月亮特性的神。这就是被祈求的神的清单:“在宙斯、赫拉和阿波罗的面前,在迦太基人的女神面前,在赫利克勒斯和伊俄拉俄斯面前,在阿瑞斯、特里同和波塞冬面前,在同我们的战士作战的诸神和太阳神、月神和地神的面前,在江河、草原和大海的名字前面,在所有指挥马其顿王国和其余希腊的神祇们的名字前面,在所有在战争中同我们在一起以及听到这种誓言的神祇们的名字前面。”当卢吉安参观叙利亚希拉波利斯的著名庙宇时,他看到了所有神祇的造像,“就是没有看到太阳和月亮的造像”。当他询问这一点的原因时,回答他的是其他的神人看不见,因为太阳和月亮本来就对所有人都是暴露无遗的,所有的人都能看到它们。

在埃及宗教中,把那些赋予了月亮特性的其他神灵放在一边,可以肯定地指出,埃及是抽象神化的月亮。在雅利安人的宗教信仰中,拟人化的月亮在摩涅涅的名义下同赫卡忒和阿耳忒弥斯的较为神人同形的形式相并列出现,并且更进一步在月亮神的意义下同较少根据的路喀娜相并列,和在狄安娜的名义下带着她那吸取来的特性而出现。但是,古代的日耳曼人只满足于单纯的月亮的名称。至于月亮崇拜在较发展的宗教中的遗迹,则这遗迹跟太阳崇拜的遗留完全相似。伊斯兰教徒尽管主张一神论,当着新月的面

① 西博尔德:《日本》,V,9页。——原注



都还是虔诚地轻拍两手,低声祈祷。

在15世纪的欧洲,许多人被抱怨继续崇拜新月,在它面前跪倒或脱下帽子。至今还能看到这样的一些人,他们在月亮面前半守旧半玩笑地脱下帽子。由于月亮和银子——月亮般金属之间的联系,现在也还保留着在新月下转动银币的习惯;具有实用观点的农民,假如在这时没带着银钱,就认为是不好的兆头。

由此可见,按迹探求过自然崇拜之后,我们看到,原始社会中的火、气、土、水虽然还没有构成四大元素^①的系统结合,然而,对这四种元素的崇拜,同对太阳和月亮的崇拜一起,已经在我们面前显示出了人们熟知的那些在发达的多神教中获得了进一步发展的大神们的典型。

^① 古代希腊唯物主义哲学认为,火、气、水、土四大元素是宇宙间最基本的自然元素,万物都由这四种元素构成。——译注

第十七章

万物有灵观(终)



多神教包括着指挥自然进程和人的生活的诸大神的等级——生育子女的神——农业神——战争神——死人之神——作为似神的民族始祖的第一人——二元论：它在原始社会中的萌芽性和不道德性，它在文化进一步变化中的发展——善神和恶神——关于神的最高权力的学说跟一神论不同，虽然与之相近——关于原始社会中各种不同形式的最高的神的概念——它作为多神教体系和万物有灵观哲学成果之补充的意义——它在高级民族中的继续与发展——作为宗教哲学的万物有灵观之概观——扼要说明理论的进步，因其在连续的文明阶段中发展所致；其原始的状态，最突出地反映在发展滞后的民族之中，而这些状态的遗留，在发达民族中，表现为从蒙昧的信仰，经过野蛮的信仰而转变为文明的信仰——宗教史上万物有灵观的转变；作为宇宙哲学的万物有灵观的早期阶段与后期阶段；作为宗教制度原理的后期阶段的万物有灵观

多神教承认诸如天和地、太阳和月亮还有下列诸大神的其他等级跟大偶像——物神相并列，上述那些大神的意义并不在于它们那看得见的出场，而在于完成自然过程和人的生活中的某些重要职能。原始社会设置了这样一些神，或者以特殊的职责来加强自己那些公认的神，或者将这些职能妄加到正是为了这个目的而想像出的那一般神的人物身上。但是，这类神的创造在高级的多神教的复杂体系中，达到了远为广泛的规模。要借助一组精要的例子来表明，当人需要指定特别的神来完成某种专门职能的时候，他求助于哪些复杂的思想，我们认为看一看主管生育子女的神是最适宜的。在



西印度,大土著物神之中司此职能的地位被分配给了管理这个地区的特殊的神。^①在萨莫亚岛上,在类似的情况下,母亲或父亲向家庭中的家神祈求帮助。^②在秘鲁,这种职务就落到了月亮的身上。^③在墨西哥,那个观念也同様。^④在爱沙尼亚人的宗教中,女生产者大地娘娘恰如其分地变成了人类生育的女保护者。^⑤在古典的希腊罗马和神学中,天帝的神后赫拉^⑥——地神和罗马神话中的月神路喀娜,^⑦帮助和庇护早期的婚姻和孩子的诞生。最后,中国人从崇敬祖先阴魂的观点来解决这个问题,因为他们称之为“娘娘”并努力以各种仪典和牲品来劝慰她,让她赐给他们的孩子长寿和幸福的那个女神,按照他们的意见,在其人的生活时间里曾经是一位熟练的接生婆。^⑧

农业神可能是影响天气和土壤的宇宙灵物和有益植物的种植及利用事业的教师。例如,在易洛魁人中,赫诺(雷神)乘云满天走,劈开森林中的树木,把雷石抛进自己的反对者中,收集乌云,向地上倾注温暖的雨。他被极为恰当地选为农业的保护神。人们在播种期和收获期向他祈祷,认为自己是他的孩子的印第安人称他为祖父。^⑨在南美巴西诸部落的神图潘身上,人们有遍地遇到了这种思想。当地人称雷和电为图潘,他们认为,犁和农业的发明应归功于他,因而称他为神。^⑩在瓜拉尼人部落中,塔莫依——天父,即上帝,作为本民族农业的神导师受到人们很大的尊敬。^⑪在墨西哥,增特奥特尔——粮谷女神,在为庆祝她的两大节日里获得祭品和祈祷,并且关心粮谷的生长和保存。^⑫

在波利尼西亚,我们在社会群岛上遇到了神龛发奴——田野的保护神,

① Herrera: *Indias Occidentales*, 1730, I, 3; Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1876, 175, 221. —原注

② 特纳:《波利尼西亚》,174页。——原注

③ 里韦罗和图迪(Rivero and Tschudi): *Peruviana Antiquitates*, 160. —原注

④ 金斯伯里:《墨西哥古代习俗》, V, 179页。——原注

⑤ 克罗维:《自然的夜值班者》, I, 371页。——原注

⑥ Welker: *Griechische Götterlehre*, I, 371. —原注

⑦ Ovidius: *Fastes*, II, 449. —原注

⑧ 杜利特:《中国人》, I, 264页。——原注

⑨ 摩尔根:《易洛魁人的联盟》, 1851, 158页。——原注

⑩ Laet de: *Nouus orbis*, X V, 2; Waitz: *Anthropologie der Naturvölker*, III, 47; Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 271. —原注

⑪ D'Orbigny: *L'homme Américain*, II, 319. —原注

⑫ 克拉维格罗:《墨西哥》, II, 16, 68, 75页。——原注



在汤加群岛上我们遇到了养育神阿洛-阿洛,受他管辖的有风和天气,他起着收获神的作用,获得了受他养育的山药的祭品。^①在亚洲,我们发现了菲比-雅乌的诗的形象。菲比-雅乌是克伦人的刻瑞斯^②,他坐在树桩上,看护着庄稼的生长和成熟,这庄稼应当装满节俭而勤劳的主人的粮仓。孔德人在由石头或木料在村庄附近筑起的同样的祭坛上,向新植物女神布尔比-宾奴和雨神彼祖-宾奴施礼作为报答。在芬兰人和爱沙尼亚人中,土地娘娘按其作用负有使果实生长的义务。^③在希腊人中,也有这样一位神叫得墨忒耳,土地娘娘,完成这种职能;当罗马的刻瑞斯跟她合在一起的时候,也像在墨西哥一样,或许不如称作粮谷和果实女神。^④

战神是文化低的社会所需要的另外一种神灵。阿列斯科夫——易洛魁人的战神,显然,他本身就是一位大神。为了送给他合口味的食物,他们以人作为牺牲,并以此来请求战胜敌人;为了使看到开心的场面,他们折磨并凌虐俘虏;军事首长在庄严的会议上祈求他;而战士们呼唤着他的名字投入战斗,他从高处跟随在他们后面。加拿大的印第安人在准备战斗的时候,把自己的目光朝向太阳,他们的领袖则向大神灵祈祷。佛罗里达的印第安人在去作战的时候向太阳祈祷。^⑤智利的阿劳干人恳求彼尔兰——雷神消灭他们的敌人,并在胜利之后举行盛大宴会向他表示感谢。^⑥墨西哥的名称本身显然是来自墨西哥特利——民族战神,他跟血腥而讨厌的维特契洛波赫特里一样或者混同。我们并不打算一般地解决这个复杂的、单性生育的神的莫名其妙的性格问题,我们将只是指出庆祝他的主要庆典跟冬至的联系,当时以弓箭射他那用生面团制成的造像,以这种方式杀死他以后,把他分成一块一块的并且吃掉,由此这种仪式就称作“特奥库阿潘”,或者“神食”。这些以及其他的细节证明,维特契洛波赫特里最初是自然之神,他的生与死跟

① 埃利:《波利尼西亚人考察记》,1829, I, 333 页;马林涅尔(Mariner):《汤加群岛》, II, 115 页。——原注

② 刻瑞斯(Ceres):罗马神话中的谷神,在罗马,与希腊神话中的司谷物成熟的丰产和农业女神的崇拜合而为一,在罗马农民中对得墨忒耳-刻瑞斯的崇拜特别盛行,每年4月举行谷神节。——译注

③ Castrén: *Finnische Mythologie*, 1852, 89。——原注

④ Welker: *Griechische Götterlehre*, II, 467。——原注

⑤ Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 141, 274, 276, 591。——原注

⑥ Doblinhoff: *Historia de Abiponibus*, 1784, II, 90。——原注



一年的季节有联系,而赋予他以战神的职能可能是后来附加上去的。^①

在波利尼西亚可以搜集到一整套战神。若只举一个例子,我们将指出塔依利-桑德维奇群岛上的卡米哈米国王的战神。这个神的造像覆盖着红羽毛,口内有鲨鱼牙,眼睛是珍珠母制成的,头盔上有一绺人头发。这种神的令人讨厌的造像曾被记入一系列由特别祭司所扮演的神灵之中。这特别祭司把自己的面貌变成可怕的怪脸,并发出令人恐怖的喊声,这喊声就被人们当作了神自己的声音。^②取自亚洲的两个例子可以证明,导致相类似之神形成的原始观念是如何不同。贡德人的战神能进入任何一类的兵器之中;在以这种方式将和平的工具变成战争的武器的时候,就赋予斧头以利刃,赋予箭以锋尖,他在蒙昧人中是战斗精神的化身。埋藏在每个村庄附近神圣丛林中的铁和铁兵器就是他的象征。他的名字是洛哈-宾奴,或铁神。^③

另一方面,中国的战神关帝,只不过是一个早已死去的战士的精灵;他曾是一位勇敢的军事长官,同时也是一位“忠诚、正直的廷臣”,他生活在汉朝的战争年代。从那个时端起,皇帝们都想长期地对他表示尊敬,并在他从前的圣职上追加了越来越新的功绩。^④熟悉了各个不同国家战神的这些代表以后,我们就能够不停留在他们的品级类比上。在阿瑞斯和玛尔斯(Mars)中,他们的军事性的职能流露得十分鲜明,然而他们的原始性质我们仍然知之不详。^⑤

在综览波利尼西亚和墨西哥、希腊和罗马、印度和中国的宗教体系的过程中,指出保护捕鱼和狩猎、木工业、纺织技术等的一长列神的名字和职责并不困难。但是,因为在这里使我们感兴趣的与其说是分析多神教的神,不如说是研究多神教思想的一贯性,因而对于我们来说,进一步比较在下面这种形态中的这些专门的神是无益的:这种形态的神从前在某种程度上受到了低级文化的承认,后来这些低级文化的系统化的发展已变成成为高级文化的特征之一了。

我们所研究的多神教的大神,跟自然的进程和地上的人的生活有联系,可以称作生物的神。但是,即使是在蒙昧状态中,人的智力开始感到需要一

① 克拉维格理:《墨西哥》,Ⅱ,17,81页。——原注

② 埃利斯:《波利尼西亚人考察记》,1829,Ⅰ,326;马林涅尔:《汤加群岛》,Ⅲ,112页。——原注

③ 麦克弗福:《印度》,90,360页。——原注

④ 杜利特尔:《中国人》,267页。——原注

⑤ Welker: Griechische Götterlehre. I. 413.——原注



图 47 塔依利-桑德维奇
群岛上的战神

种在阴曹地府管理人们的灵魂的死人之神,这种需要通过各种不同的途径得到了满足。在处于冥国之首的诸神之中,我们发现了有一些其最初的性格已经混沌不清。显然,某些是自然之神,这种职能常常是按照纯地方的理由而加到他们身上的,例如,他们偶尔是死人的灵魂所去往的地区之神;另外一些神显然是受崇拜的人的灵魂。

这两类例子在美洲一并发现,在那里(按照 J. G. 缪勒的成功说法),关于未来生活的光明和黑暗的方面表现在关于冥国观念的尖锐对立之中。在北方的印第安人中,能够占据这个地位的是塔龙夏瓦关——上帝,或者是在自己狩猎的极乐地接待勇敢战士们的大神灵,或者是大神灵的祖母,残忍嗜血的女死神阿坦特西克。^①

在巴西,安置在勇敢战士和巫师的乐土之中的冥界的神跟阿因扬——恶神是相对立的;图皮人部落的微贱的和胆怯的灵魂落入这恶神的手中。我们也在墨西哥同样看到,在那里特拉洛克——水神和人间天堂的君主跟米克特兰朱克特里——地狱中凄惨的冥国的国王是尖锐的对照。^②在秘鲁,似曾存在过一种信仰,认为死者的精灵是去与创世主和世界导师在一起了:“带我等紧挨汝……我等可望得福,紧紧与汝同在,哦,威拉扣查。”另外,也有关于幽暗的地下世界的说法,那里是魔鬼苏佩的领地。

在许多类似的例子中,可怀疑到欧洲的影响或者甚至是从欧洲人那里直接传来的,但是,例如波利尼西亚人的某些宗教保留着非伪造的原始性。关于从殖民者和传教士那里传入的恶魔的概念诚然可能在像恶神维罗,新西兰的西方冥国的国王列依格内这样的形态中看到,但是关于神的某些观念是以下面这样毫无疑问的原始性作为特点的,如萨摩亚人关于神萨维亚休列里的观念,关于战争命运和所有其他人类事业的主宰者的观念,以

① Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 137.——原注

② Brasseur: *Popolo Vuh, Le livre sacré et les mythes heroiques et historiques des Quichés Buzzelles* 1861, III, 495.——原注

及同时关于地下博洛图的首领的观念。他那人身的上半部分安息在他的大住宅里,跟死去的领袖们的灵魂在一起;而尾巴,或者身体的下肢,作鳗鱼或蛇的形状远远地伸展到海里。这种混合而成的灵物在相似的名称(西库列奥, Hikuleo)下出现在邻近的汤加群岛的相近神话中。

汤加人的西库列奥居住在精灵王国博洛图里,按照这里现存的意见,这个精灵王国远远地处在西海之中。在这里,我们也熟悉他的尾巴的用途。他的身体去远方旅行,而尾巴留下来看管博洛图,因此,西库列奥能够一下子就知道哪些地方发生了什么事。他喜欢带走汤加领袖们的初生子,以便让有福的人们定居在自己的岛上,最后,减少有生之物的数目,直到激起其他神的愤慨。汤加洛阿和马乌依捉住了西库列奥,用坚固的链条缠住了他的身体,并把链条的一端缚接在天上,而另一端则缚接到地上。另一个带有鲜明的土著典型的死人之神是拉罗通甘人^①的蒂基(无疑这是个太阳神,是个马乌依),死人们去往他那宽广的住所,去往那无穷愉快的地方。^②

在北亚细亚的部落中间,萨莫耶德人信仰称作亚的神,他居住在不能透过的黑暗之中,给人和驯鹿发送疾病,使他们死亡,并主宰着一群精灵,也就是死人的阴魂。鞑靼人讲述着九个伊尔昌,说他们不仅在其黑暗的冥国统治着死人们的灵魂,而且还支配着许多看得见和看不见的办嘲的精灵。在芬兰人的黑暗的冥界,玛纳或者图奥尼施行统治,他的个性是凄惨的死亡之国或死亡本身的体现。^③同样也可以说希腊的冥国——哈得斯和斯塔的纳维亚的疆域——他们的名字与其说是由于错误,不如说是因为意识到它们内含的意义,在语言中同悲惨的地方混为一谈,而对这地方的管理权则是以拟人法所表现的虚构赋予他们的。^④即使是从另外的观点看,同样始终如一,古代的埃及人认为他们的大太阳神也统治着西方的冥界;俄西里斯也是阿门蒂中的死人之神。^⑤

在全世界大神们的序列上,应当把显著的地位分配给由死人阴魂的崇拜者们因为其专门系统之合乎逻辑的发展而创造出的神。上升到部落神的家族阴魂或精灵的理论导致承认带有似神的民族祖先或第一个人的性质的

① 拉罗通甘人(Rarotongan):太平洋库图群岛之一的拉罗通加岛上居民。——译注

② 特纳:《波利尼西亚》,237页。——原注

③ Castrén: *Finnische Mythologie*, 1852, 128. ——原注

④ Welker: *Griechische Götterlehre*, I, 395. ——原注

⑤ Brugsch: *Religion der alten Ägypter*. ——原注

最高的神。只要这样的灵物被承认,那么他就完全合乎逻辑也应以其祖先之首的资格占据死人之王的地位。在曼丹人中有一个由王子马克西米里安·凡·维得^①传达的传奇,这个传奇使我们熟悉了作为蒙昧人之宗教基础的概念,也就是熟悉了似神的民族祖先的观念,熟悉了死亡和太阳下降到冥界之间的神话联系,熟悉了关于人的命运同这太阳下降相似的观念,最后,熟悉了人的灵魂和人的神之间灵的交往性质的概念。这个传说中,第一个人向曼丹人预示他将成为他们灾难中的助手,以后就退往西方。敌人进攻曼丹人的事件发生了。当时他们部落中的一个人向大祖先派出了一只鸟请求他帮助,但是没有一只鸟能飞这样远。另一个人考虑,目光能够达到他们的神那里,但是周围的山阻碍这样做。第三个人说,最忠诚的思想将到达第一个人那里。他围上水牛皮,跳到地上,并且说:“我想——我思考——我回来了。”他脱掉了水牛皮之后浑身是汗。他在不幸时呼求的神助真的出现了。^②

原始美洲人部落创立的关于神化的民族祖先的概念所经历的途径的多样性是极有教益的。明戈人的诸部落崇拜免于洪水之灾的第一个人,并以祭品来使他满意,人们继生命的创造者之后直接把他放到一系列神祇之中,或者甚至把他同生命的创造者视为同一个人。密西西比河上的印第安人认为,第一个人升到天上并在那里发出雷鸣。在被称为“犬肋骨”^③的部落里,他是太阳和月亮的创造者。^④塔莫依-瓜拉人部落祖先和元首是他们的民族祖先,从前曾经生活在他们中间,教他们耕种土地;答应在世上帮助他们,在死后将他们从圣树迁往新的生活地区,在那里他们都将重新在一起并将找到极好的狩猎地,在答应过之后他就升上了东方的天空。^⑤

波利尼西亚人也创立了关于多种多样并彼此混合的自然神,将地方体系中的神化祖先的观念纳入其中。他们认为,人源于神化的马乌依(Māui),因此欧洲人称他为“新西兰的亚当”;或源自拉罗通甘人的蒂基(Tiki),这显然和马乌依(马乌依)以及社会群岛的蒂依(Ti)一样。但是,严格地说,波利尼西亚的亚当是蒂依之子,因为蒂依之子的名字是塔亚塔(Taata),也就

① 马克西米里安·凡·维得(Maximilian von Wied, 1782—1867): 德意志亲王, 北美和南美的旅行家和印第安人的研究家。——译注

② Wied, Max von: *Reise in Nord Amerika*, III, 157. ——原注

③ “犬肋骨”(Dog-ribs): 北美的印第安人部落。——译注

④ Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 133 及以下部分。——原注

⑤ D'Orbigny: *L'homme Américain*, II, 319. ——原注

是人,他被认为是人类的祖先。同样也可以找到足够的证据,证明马乌依和第一个同阿开亚(Akea)——夏威夷第一个国王是同一的。阿开亚在肉体死后就下去主宰自己那黑暗的地下领地,在那里,他的所有的臣民——死人都坐在枝叶繁茂的苦树的树阴下,饮地下河中的水,以蜥蜴和蝴蝶为食。^①

在堪察加的神话中,造物主和第一个之间的关系不是等同,而是具有某种亲属性。在库特卡——造物主的儿子们中间有哥特什——第一个人。他生活在地上,死后就下到冥国,成了冥界的国王。在那里,他接纳死去的和复活的堪察达尔人,他们去到他那极乐的地下王国去过就像地上过的那种生活。在那里,始终充满和平和富足,就像从前在地面上造物主同人们一起生活的那些时日一样。^②

在已推论出似神的民族始祖的所有原始民族中,没有哪一个能超过祖鲁人——死人阴魂的极端崇拜者。在对死人阴魂的崇拜方面,他们不仅在若干代之后将部族的祖先提升为部落之神(翁库隆库鲁),而且把距他们极为久远并很少为当代所知但却被崇拜的第一个人,当作是整个民族的最大的、跟造物主本身视为同一的神;这个“最初出现”的第一个人,是一个“老而又老的老人”,是伟大的翁库隆库鲁。但是,祖鲁人的最旺盛的宗教感情虽然是向着死人的灵魂的,虽然他们向死人的灵魂奉献心爱的牛作为牺牲,并怀着热情的崇拜来祈祷,甚至还把自己的这种崇拜扩大到那些其名字还为活人所记得的祖先们,而第一个人却始终是在这种崇拜的范围之外。“首先我们知道是翁库隆库鲁造出了我们,但,我们在生病时不崇拜他,什么也不向他请求。我们崇拜那些我们亲眼见过的人,那些生活并死在我们中间的人……翁库隆库鲁现在没有能够崇拜他的儿子;不能返回到最初去。人繁殖多了,到处散布,每一个家都有自己的亲属。现在谁也不说:‘我出自翁库隆库鲁之家。’”并且,由于害怕他回来并且杀害他们而不敢触怒一个普通的“伊德洛吉(精灵)的祖鲁人,却敢于公开地奠落自己第一个祖先的名字。当成年人彼此随便谈论或者暗中埋怨什么的时候,他们通常是打发孩子去大声呼唤翁库隆库鲁。“黑人对翁库隆库鲁的名字不表示尊敬,因为他的家不再存在。他现在像这样一个老朽无能的老太婆,她连最微小的一点琐事也无力为自己做,从日出到日落只是在一个地方坐着。孩子们嘲

① Schirren: *Wander sagender Neuseeländer*, 1856, 64. ——原注

② Steller: *Reise von Kamtschatka nach Amerika*, 1793, 271. ——原注

笑她,因为她无力把他们捉住痛打一顿,而只能抱怨。当孩子们为寻求某物而到处奔跑并大声呼唤她的时候,翁库隆库鲁的名字同样是无力的。她现在只能是孩子们的一件玩物。”^①

在雅利安人的宗教中,记载的蒙昧人的神正好有印度教雅马中同其三界相类似的现象,那三界就是:太阳神,第一个人,死人的审判官。麦克斯·缪勒教授在下面的话中记述了上述蒙昧人的神的出身,这种出身很容易就摆脱掉下面的说法,即这个神被认为是维瓦斯瓦蒂——太阳自身的儿子。“受到垂死或临终的人崇拜的太阳是第一灵物,它走过了从东到西的生活道路。它是第一个死者,它第一个给我们指出了道路。当我们的生活过程完结的时候,我们自己的太阳在遥远的西方隐没。我们的父辈随着雅马去往那里,在那里,他们坐下同他一起欢乐。当他的报信者(白日和夜晚)找到我们的时候,我们全都将去往那里。据说,雅马通过了激流,给许多人指出了道路,居首的知道了我们的父辈应当顺着走的道路。”完整的序列在神话的形成中出现,按照神话,太阳的雅马是死亡后开辟通往另一世界的第一个人,他引导其他人去往那里。在这里,他在一个新的祖国里召集他们,他们注定要永远生活在这里。

作为死神的代表,雅马甚至在古代具有某种骇人的地方,而在现代的印度教里,他不仅变成为王,而且也成了死人的可怕的审判官。据说,许多印度人现时只崇拜这个神,因为他们想到他们未来的命运只决定于雅马一个神,因此,对别的某位神就不再害怕或希望什么了。今天孟买的印度人和帕西人从欧洲的学者们那里知道他们古代那复杂、矛盾的宗教关系。他们知道,雅马是维瓦斯瓦蒂的儿子,他坐在可怕的死人法庭上,奖赏善者,并用残酷的痛苦来惩罚恶者;而伊玛,是维万高的儿子,他在初期在琐罗亚斯德的那些不知死亡的善信徒们的幸福国里为王;他们是在漫长世纪过程中从同一个雅利安太阳神话中发展起来的两个神的形象。^②

在犹太教、基督教和伊斯兰教的神学范围里,在地上,在地狱里或在天堂上,首位只属于一个人,而似乎没有死人之王的高位。但是,崇信理想化的祖先的倾向在这里也有局部的表现,而这种倾向在原始人中表现得那样鲜明。拉比化(犹太教义)的亚当是从地下升到了天上的巨灵,例如拉

① 卡拉维:《阿马祖鲁人的宗教习俗》,1868—1870,1—104页。——原注

② 沃德:《印度人》,Ⅱ,60页。——原注



比埃利埃吉尔,为了确定亚当的身长,从《旧约·申命记》(第四卷第32页)中引出下列的话:“神在地上创造了人(亚当),他身长由天的一端到另一端。”^①在《可兰经》的众所周知的节段之一中说,天使曾被命令崇敬亚当——安拉在地上的全权代理者,而埃勃利斯(恶魔)完全拒绝这种崇拜。^②在诺斯替教信徒们的教派中,神显现于其中的亚当——第一个人是得墨忒耳地上的代表者,甚至被列入埃翁^③们之中。^④

上面数不遑的神学大神,我们根据它们的主要特点,并按照它们的基本职能作了概括的描述。这些大神看来是显示着,表现于人类思想之粗野和原始状态中而后又升到高级文化境界之内的观念,在多世纪的过程中经受了各种不同的变态——扩大,改善,改造或遗忘。但是,现代的哲学仍然惊人牢固地保持着原始的蒙昧人的思路,正如我们国家的大路时常沿着早在野蛮时代形成的大路的方向走一样。我们将十分谨慎地从蒙昧时代开始按迹探求通向世界上最大宗教学说体系——通向二元论和一神论体系的广泛而鲜明的概括之路。

原始社会十分了觊二元论的残存形式,善神和恶神之间的对抗性。但是,关于这方面的蒙昧人和野蛮人的学说的研究提出了需要特别慎重的任务。在蒙昧部发现之后很快跟他们相接触过的欧洲人严格地保持了基督教中的二元论形式,认为全世界都受那些在神和恶魔的对立统治之下的整个善灵界和灵界敌对影响的支配。因此,他们很容易就能够错误地理解并夸大蒙昧人在这方面的概念,正是这个原因,出自他们手中的对土著宗教的描述需要相当谨慎地采用。同时,毫无疑问,他们用自己的影响加强并扩大了蒙昧人本身的二元论概念。例如,我们从澳大利亚人那里听到了关于大神巴扬吉的故事,这位大神住在自己的天国里,在那里,黑人幸福的阴魂们不停地吃着,跳着和唱着。跟他完全相对照的是大恶灵瓦尔古拉,他住在冥国,是一切灾祸的原因,人们由于这些灾祸而受苦。土著描绘他生着两只角和一个尾巴,虽然在当地的动物中间没见过一个长角的。^⑤在所有这

① Eisenmenger: *Entdecktes Judentum*, I, 365. — 原注

② 《可兰经》, II, 28; VII, 10. — 原注

③ 埃翁(Eon, 或 Aeon): 希腊神话中永恒时间的化身,他岁岁再生。他的形象是个长脸,有翅膀的人。——译注

④ 南德尔:《基督教史》, II, 81, 109, 174 页。——原注

⑤ 兰格:《昆士兰州》, 1861, 444 页。——原注



些之中,在或大或小的程度上可能有当地的基础,然而在任何情况下,都不能否定有基督教的民间观点掺入其中。

北美印第安人的土著宗教在来自白人的观点的影响下同样发生了变化。在这里形成了完整的二元论体系,主要代表人物是跟阿尔衰琴人和易洛魁人有关系的摩拉维亚教派^①的传教士洛斯基尔。关于这种二元论体系,他提供了他在1794年记录的下列有益的材料:“他们(印第安人)在欧洲人来到之前显然没有关于恶魔即魔鬼的概念。现在,他们认为它是不会做善事的强大精灵,因此称它为恶灵。而他们现在保持着对两种灵物的信仰:一种是无恶善的,另一种是无限恶的。他们把所有的好事都归之于第一种,而把一切坏事都归之于第二种。在30年前左右,在印第安人的宗教中发生了很大的变化。他们之中的某些固有的传道者开始假装说,曾在天上获得了天启,曾在天上同神谈过话。他们不同地讲述着自己在这些游历时的奇遇,但是有一点完全一致,那就是通往天堂的道路充满着很大的危险,因为这条大路从地狱的大门旁边经过。在那里,有恶魔埋伏着,它捕捉任何一个走在去往神的方向的道路上的人。那些能够不受到伤害幸运地钻过这个可怕地方的人首先来到神之子那里,通过他再到神本身那里,他们从神那里好容易获得了指示印第安人到达天堂之路的命令。印第安人从这些传道者们那里知道了天堂就是神的住宅,而地狱就是恶魔的住宅。传道者中的某些人承认没有到达神的住宅里面,但已经是距离如此之近,以至听到了那里的鸡鸣,看到了天堂的炊烟。”^②

这些毫无疑问地证明,蒙昧部落能够采用欧洲人关于善灵和恶灵的学说,并把它吸收到自己土著的宗教中去;这些如此毫无疑问的证据,必然迫使我们以极为批判的态度来对待所有蒙昧部落的宗教记述,因为它有将基督教的模糊的反映纳入澳大利亚或加拿大的地方神学的危险。十分鲜明地提出这些问题对于正确地断定原始部落的宗教同开化民族的宗教的关系是特别需要的。真正的蒙昧人的宗教向我们表明实际上好像是作为诸文明民族二元论神学体系之基础概念的始基形式。毫无疑问,即使是在粗野的蒙昧部落中,人类的思维中就已经出现了深刻的善与恶的问题。他们的虽然粗略但却认真的抽象推理,已经力图猜测出那种迄今与道德家和神学家

① 摩拉维亚教派(Moravian):基督教的一个教派。摩拉维亚是捷克的一个地区。——译注

② Laskiel: *Geschichte der Mission*, Barby 1789, I, 第3章。——原注



们的一切努力相对立的巨大神秘性。但是,因为原始部落的万物有灵观的学说一般不带有道德法规的性质,而仅仅是自然和人的哲学,所以蒙昧人的二元论也不是抽象的道德原则的理论,而是享乐或受苦的理论,降到个别人、他的家庭或者——在这种思想最广泛发展的情况下——他的部落的命运上的有利或无利的理论。善和恶之间的这种细小的萌芽状态的差别,十分确定地表现在蒙昧人的回答上,这个蒙昧人说明:假如谁夺走他的妻子,这就坏;但是假如他娶得别人的妻子,这就好。

在蒙昧人或野蛮人的观念中,以自己个人影响为生活事件和自然现象之先决条件的灵,被认为是友好的或敌对的,同时,完全像人类的存在那样是经常的或暂时的,按照它们的样子来,这十分明显,它们是被创造的。在这些情况下,我们可以大胆地利用无形体的人类灵魂的类比。这些人类的灵魂,人们通常时而认为是活人的朋友,时而认为是活人的敌人。在这方面,不可找到比下面这个故事更有说服力的例子了,这是关于祖鲁人的两个精灵阵营间由于一对夫妇的生命而进行的三天战斗的故事。对这对夫妇,一方希望害死,而另一方希望救援。后者胜利了,于是保护的精灵们就掘出了那只封闭起来为降灾于这对夫妇而施了魔法的魔力袋,并把这个袋子抛进了默默地观看全部事件的聚集的众人之中,这些人观看发生的事件,完全像现代关亡召鬼集会的参加者们观看抛鲜花精灵那样。

至于那些跟飞去之灵魂的范畴不太接近的精灵,我们可以利用 17 世纪罗什弗尔关于在西印度的加勒比人所认定的两类善恶精灵的论述。这位作者确信,他们的善灵——或者神,实际上是引诱他们并把他们拘禁在可耻的奴隶地位的恶魔,但是,尽管是这样,人们还是把它们真正的恶灵分开。当我们从另外一些材料中知道,某些精灵的任务是作为家庭精灵为人服务,而另外一些精灵的任务是降灾,我们无论如何也不能说这种区分是无理的。^①在我们已经从各种不同的场合引出大量例子之后,引用进一步的证据来证明蒙昧人和野蛮人将灵物一分为二地分为两个对立部分——善灵和恶灵,也就是跟他们友好的或敌对的精灵,那是多余的。

最好在这里集中确实的材料来加以解决的有趣问题,在于文明民族学说中的基本原理,可在什么程度上已经由原始部落的主要原则,由宇宙一切进程都从属的两个强有力的和敌对的灵物的主要理论指明了。这两个强

① Rochefort: *Is Antilles*, 416; Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 207. — 原注



有力的和敌对的灵物体现了善和恶的对立原则，并且这两者——连善神带恶神——处在志同道合的一群精灵之首。看来，我们在这里找到了对这个问题的满意的答案，那就是蒙昧人的宗教向我们指明了这一类的初步概念，这些概念由于将发展成为有系统的形式，并且跟道德观念相联系，它们将来可在最高的宗教体系中找到自己的地位，而琐罗亚斯德的学说可以作为这种宗教体系的典型。

第一，在每个地区土著宗教里都有两个带有特殊名称的特殊的，它们作为善神和恶神彼此对立，在多数情况下，认为这些灵物是地方产物，最低限度它们出身于地方，比起下面这样的推测来要简单得多，那就是：它们移入宗教所必须的一些相同的、十分有力的动因，是出自外来的干预。第二，当这些神——多神教的神，例如日神、月神、天神、地神——也被认为是善神或恶神即对人有神或有害的神的时候，这看来像是土著思想发展的结果，而并非是从不知道这些神的外来宗教派生出的新事物。第三，认为善神离得远且不爱活动，而恶神却总是在近旁且强而有力，因而崇拜是直接向敌对力量谋求好感。此时我们发现，这种观念与其说是来自思想与之格格不入甚或为其所讨厌的高级文化，不如说是低级文化所固有的。我们还看到，在原始社会中流行的那种二元论在相当大的程度上表现着它的原始性，同时与上述情况中的一种或几种相适应。

在北美印第安人中集合了一整套这样的神话信仰，这些信仰显示着二元论在蒙昧人宗教中萌芽状态下的基本思想。但是，批判性地审查这些神话首先将导致否定其中最为美丽然而并不太古老的神话的原始性。人们若建议一位民族学家十分清楚地指出最典型的、关于世界的二元论传奇，他大概乐于举出著名的易洛魁人的孪生兄弟神话。

关于这个传奇的最为流行的说法，可以采用在1825年由图斯卡罗拉人^①的领袖——基督教徒大卫·库吉克^②作为他的人民的普遍信仰而讲述的那个。他说，在古时，有两个世界：沉在黑暗之中并住着妖魔的下面世界和住着人的上面世界。妇女在临产时就从上面世界落入下面的黑暗世界。她落到了一只乌龟上，龟背上备有一点儿泥土接纳她，这只龟变成了一个岛。天母在这个黑暗的世界里生了两个孪生儿子就匿去了。乌龟成长为一个大大

① 图斯卡罗拉人(Tuscarora)：北美印第安人伊洛魁部联盟部落之一。——译注

② 大卫·库吉克(David Cusick)：印第安人部落的领袖。——译注



岛,而孪生子也达到了成年。一个性情善良,称作埃尼戈利奥,善良灵智;另一个则性情凶恶,称作埃尼冈哈赫特格亚,凶恶灵智。善良灵智不喜欢居留在黑暗里,他想创造光明;凶恶灵智则相反,他希望世界停留在自己从前的状态里。善良的灵智拿起了他妈妈的头,并用它做成了太阳;而用她那其余的身体做成了月亮。它们会在白天和夜晚发光。他还在天上创造了许多光点,就是星星,它们指挥着白天、黑夜、一年的四时和年岁。当在黑暗的世界里出现光明的时候,妖魔们就悲伤起来,并且躲到地下的深处,致使人不能找到它们。

善良灵智继续创造,在伟大的岛上建立了海湾和河流,使森林里住上大小野兽,让水里住上鱼。创建了宇宙以后,他开始考虑该把伟大的岛交给哪种灵物去占有。他用土地的尘埃照自己的样子创造了两个形象,一个男人和一个女人,并对着他们的鼻孔吹气,给予了他们活生生的灵魂,称他们为伊-格维-霍维,也就是“真正的人”。他把伟大的岛和在它上面生活充作他们食物的动物都交给他们管辖,并命令雷神用大雨来灌溉土地。从此岛上草木繁茂,植物给予了动物丰富的食物。凶恶灵智走遍了全岛,并建立了高山、瀑布和峭壁,创造了对人有害的爬虫,但是,善良灵智又重新使岛成为从前的状态。凶恶灵智也用泥做了两个人的仿造物,然而就在他使它们活起来的那一瞬间,它们变成了猴子,等等。善良灵智完成了创造的事业,虽然有凶恶灵智经常恶毒的捏造。例如,这个凶恶灵智有一回将所有可以吃的动物关闭在人所达不到的壖下,但是他的弟兄把野兽们解放了,它们的足迹就留在了它们曾被禁锢的山洞近旁的岩石上。最后,弟兄们为了统治宇宙而进行了以一敌一的决斗。善良灵智假意对凶恶的灵智肯定说,对他来说用菖蒲来打是致命的,然而他自己却用致命的武器鹿角来武装。两天的战斗之后,善良灵智杀死了弟兄并把他砸入了地下,凶恶灵智的最后一句话是:他将具有跟善良灵智同样的权力来统治人们死后的灵魂。随后他就沉入永恒的黑暗之中而成为恶灵。善良灵智再一次地探望了自己的人民,然后就永远离开了大壖。^①

这是一个直观性的故事。包含在其中的关于世界龟的宇宙神话以及看来是为了解释成为化石的动物残余的哲学神话引起了相当大的神话学兴趣。但是,来自《圣经》的外来故事在这里甚至用当地的表达方式流传,其主

① 斯库克拉夫特:《印第安人的部落》, V, 632 页。——原注



要题材只有一部分可以说是创作的。勃林同博士援引古代美洲作家的著作证明,许多二元论的假想是从土著和白人之间的最初交往的时期出现的,并指出,欧洲的故事讲述者惯于识别外来思想与印第安人思想中善灵与恶灵的区别。拿这个传奇同天主教的僧侣、1636年在休伦人中的传教士布列勃尤夫的记述作比较,我们发现它的整个格调是完全被改变了的。道德的二元论不见了。善灵智和凶恶灵智的名字完全没有。我们只读到关于犹斯克哈——白神的及其弟兄塔维斯卡拉——黑神的故事,并且立刻可以看到,在200年间基督教的影响赋予了这个故事以与其最初目的背道而驰的意义。

勃林同博士对此神话早期阶段所作的追溯相当合理,而且在很大程度上,他的论点涉及该神话的二元论发展问题。但是,假如我们注意一下最古老的出处并着手分析这个关于白的和黑的传奇,则我们将在其中发现原始的二元论在蒙昧人思想中发展之世上最完美的例子之一。这就是天主教僧侣布列勃尤夫的故事的原话:阿坦特西克——月神从天上降到地上,并生了两个儿子:塔维斯卡龙和犹斯克哈,他们长大开始争吵。(传教士指出,请考虑一下,这里没有指出阿贝尔之死。)他们展开了斗争,然而却带着极为不同的武器:犹斯克哈的武器是鹿角,卡维斯卡龙则只限于若干野玫瑰枝,因为他自信,只要打几下他的弟兄,则弟兄将伏尸于自己脚下。但是,结果与他想的完全不同,犹斯克哈给了他的肋骨有力的一击,他血流如注。这个不幸者跑掉了,从他那落到地上的血里形成了燧石,蒙昧人迄今仍然按受害者的名字称燧石为卡维斯卡龙。

由此我们清楚地看到,最初的关于两兄弟白的和黑的之神话,完全没有包含道德成分。很明显,它是表现白天黑夜之间的斗争的纯粹自然神话,因为休伦人知道,犹斯克哈是太阳,正如他的母亲或祖母阿坦特西克是月亮一样。但是,休伦人的思想却从他们的相互对立中得出了善神和恶神之间的萌芽状态的对照。犹斯克哈——太阳,这表现得极为明显,印第安人觉得是他们的恩人:没有他,他们的锅甚至都不会烧开。他从乌龟那里学会了取火的技术。没有他,狩猎就不会得手。庄稼靠他生长。犹斯克哈——太阳,他关怀着有生之物以及一切关于生命的东西,因此,传教士指出,他们称他为善的。但是,阿坦特西克——月亮,虽然被认作是大地和人的创造者,而她降死于人,并把人们逝去的灵魂收归于己,因此,他们称她为恶的。

犹斯克哈和卡维斯卡龙,太阳和月亮,一起居住在大地尽头的茅屋里,



四个印第安人的神话般的旅行就曾是去往那里,这种旅行的各种不同的情节我们已经不止一次在本书中引用过了。两者所发的光在这里始终是忠于自己的性格的:太阳亲热地接待旅人们,并将他们从来自美丽然而凶恶的月亮对他们的危害中援救出来。还是较古时的另一位传教士将犹斯克哈同崇高的神阿塔霍康相提并论,他说:“犹斯克哈是善的,他赐予好天气和丰收。他的祖母阿坦特西克是凶恶的,她毁坏一切。”^①

因此,在古代的易洛魁人的传说中,太阳和月亮作为日神和夜女神已经获得了人的大友和大敌、善神和恶神的性质。至于上面引的关于体现在两兄弟——白的和黑的故事中的白天和黑夜的宇宙传说,尽管它具有非道德的、自然主义神话的原始性,自然,它或许在现代半欧化了的印第安人中采取了另一种倾向,而变成了关于善和恶的道德神话。这种观念完全成熟地体现在现代伊洛魁人的宗教中。在这种宗教里,大善神哈文尼乌(Hawenneyu)这位主宰者,有一位恶神和他相对抗,在神话中保留着这个恶神的名字哈涅古墨格(Hänegoategeh)。由此可见,在我们面前具有特殊的极为有趣的事实,即粗野的北美印第安人不止一次地转向那种神话的过渡阶段,这种阶段在古代的亚洲是将光明和黑暗的对照变成了善恶对立的基础。同时,他们发展了这样一种思想,这种思想迄今仍驻留在欧洲人的心中:将善和恶彼此斗争的原则具体表现为敌对的光明和黑暗的形象。

根据这些材料,既推导出了关于在蒙昧人万物有灵观中发展起来的萌芽状态的二元论的结论,也推导出了这种二元论倾向于跟外来的类似概念合流的结论,因此,我们就能够理解在美洲土著宗教中发现的许多二元论性的体系。虽然这些材料的性质是年代能够迫使我们同意维特兹(Waitz)的意见,即北美印第安人的二元论,他们的宗教的鲜明和普遍的特点不可来自现代基督教;可是我们仍然应当极为谨慎,以不把某种来自文明化的神学用作原始宗教过程的毫无疑问的证据。一位耶稣会传教士的遗稿记载,阿尔奈人渐渐采用了他们本土的说法马尼图(Manitu),也就是精灵和魔鬼,谈到基督教的上帝魔鬼就像是善的和恶的马尼图。直到今天,这大精灵和恶灵,基特奇-马尼图(Kitchi-Manitu)和马特奇-马尼图(Matchi-Manitu),在北美部族的信仰中占有很大的优势,这种信仰把所采用的基督教观念和古老的本土信仰在光明温暖及生命和保护之神、黑暗和

^① 摩尔格:《易洛魁人的联盟》,1851,156页。——原注



寒冷及死亡和毁灭之神结合起来了。于是这两大对立的神变成了充满世界的亲切而无害的精灵和努力超越它的精灵的领袖。在这里,蒙昧人的自然宗教比外国人输入的更加扩大和发展。

在其他的美洲部落中,外国的和土著的宗教思想这样的结合不难找到,但它们不易分析。在北美洲西北方的尽头,我们可以大胆地怀疑半基督教的科加克人^①关于施列姆-绍阿——天和地的创造者的观念的原始性。人们在狩猎之前和结束以后给施列姆-绍阿奉献供品,他跟伊扎克——居住在地上的恶灵相对立。在东南方的尽头,我们在佛罗里达印第安人宗教中发现了更多的原始性。这种宗教在两三世纪之前就已经存在,因为按照记述来判断,他们隆重地崇拜以幻想来折磨他们的恶灵托雅,较少尊敬很少关心人类命运的善灵。^②在南美大陆,正如马齐乌斯关于巴西的蒙昧部落所极为生动地指出的那样:“所有的印第安人对于统治在他们头上的凶恶的主宰势力具有强烈的信仰,在许多方面也都隐约可见关于善神的微弱概念,但是,他们对于善神的尊敬远不如对于恶神的恐惧。可以考虑一下,他们认为在一切关于人的命运方面,善灵的权力比起恶灵的权力来要弱得多。”

这种概括在某种程度上被关于某些特别部落的说明所证实。马库西人承认善良的造物主——“在夜间工作”的马库奈马和他的反对者埃培尔或霍利乌齐。在这个民族中人们确信:“所有的自然力都是善灵的创造物,当时他们没有扰乱印第安人的安宁和幸福;而恶灵的创造则是在相反的情况下。”瓦乌罗亚和洛科吉——尤马人的^③善神和恶神,居住在大地的上面并在太阳附近。这些蒙昧人害怕恶神,而善神则来跟死者一起吃水果,并把死者们的灵魂带到自己的住宅中去,因此,他们把自己的死者取弯曲的状态置于大泥罐中,膝盖上放着水果,面朝向东方。

显然,甚至粗野的博托库多人也承认以太阳和月亮为代表的善和恶的对立原则。^④这种观念由于它一方面跟易洛魁人部落的宗教,而另一方面跟波

① 科加克人(Kodiak):阿拉斯加的因纽特人部落。——译注

② Waitz: *Anthropologie der Naturvölker*, II, 182, 330, 335; 库库克拉夫特:《印第安人的部落》, I, 35; 卡特林:《北美的印第安人》, 1—2 卷, 1841, I, 156; Greys: *Grönland*, 263。——原注

③ 尤马人(Yumas):亦称库昌人(Cuchan)。北美印第安人的一支,分布在墨西哥加利福尼亚州和亚利桑那州保留地,属蒙古人种印第安类型。信基督教新教,保持传统宗教仪式。分为父系图腾氏族。善制陶器。——译注

④ Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 259, 403, 423。——原注



哥大的较为开化的穆伊斯卡人的宗教的关系而特别有裨。穆伊斯卡人的善神无疑是神话性的太阳,他的凶恶的妻子古伊塔卡——月亮在他那有益于人的善事中妨害他。^①在智利的土著宗教里,在二等的诸神之中有梅伦——人的朋友和古耶库乌——恶灵,恶因。这个民族未必能够从基督教徒那里学会把自己的恶灵认作是一切不幸的唯一原因;假如发生地震,这是古耶库乌推动了大地;假如马疲乏,这是古耶库乌乘疲了它;假如人生病了,这是古耶库乌降病到他体内;假如古耶库乌不使他断气的话,谁也不会死。^②

另外,在非洲,当地的宗教里也有退化的二元论残留着。例如,中非洛安戈人有一种古老的说法:最高之神赞比,善的创造者,喜爱公正;与他相反的恶神姆比安比,是破坏者,罪恶的帮凶,引起失败、灾祸、疾病和死亡的元凶。在理论上当地人就是这样认为的,然而变通实际崇拜时,对恶神就必须让步。为了使神满足,人们就戒食某类食物中的几种,戒食另一类食物中的几种,就像对善神总是特别喜爱一样。在西非关于两种对立的神祇有多种说法,其中,几内亚人认为,在姆高之神下面,有两个(或两种)神灵——奥姆布维里和翁雅姆贝。一个是善良而温和的,为人做善事,于危难中将人拯救;另一个则邪恶且仇视人,人们很不愿提起他的名字,听到这个名字就不舒服、不痛快。在考查过程中,对任何无关紧要的部落的学说所能得到的精确知识,恐怕比古埃及这个最非凡民族的神学所作的模糊推测都更加有效:把考查的基础建立在古埃及二元论那谜一般的线索上,恐怕收效甚微。只须说一下古埃及的俄西里斯和塞提这两个兄弟神祇就够了。俄西里斯是一位行善的太阳神,人们为死者祝福时都是向他祈祷。塞提或许是一个退化为台风的与俄西里斯对立的神。他似乎意图相悖,分别代表光明与黑暗、善与恶的角色。那花岗岩石雕,依然在纪念由他们分离已久的不同教派之间的纷争,那石雕上形为方耳兽的塞提,意义深奥难解,其外观已大遭损伤,代之以俄西里斯的形象。^③

关于跟恶灵相对立的光明之神即善神的观念,是由自然本身所引起的,自然,必定会再现于世界的一切宗教之中。奥里萨的贡德人能够在现时充当这种观念在野蛮文化中最充分发展的范例。他们的最高的创世神

① Pigafetta, 见平克顿:《航海与旅行》, I, 第3章。——原注

② 莫利纳:《智利史》, II, 84页;Febres: *Diccionario Chileno*。——原注

③ 见威尔金森《古代埃及》一书。——原注



布拉-宾奴,别拉-宾奴——光明之神或太阳神,同他的凶恶的妻子塔丽-宾奴——地神是相对立的;在地上的善和恶的历史就是他的功绩和她的抵抗的历史。他创造了像天堂一样美丽、幸福、宁静的世界;她却起来反对他,目的是要遮暗他的创造物——人的光明幸福的命运,给这种命运带进疾病以及各种混成的毒害,“在人类中就像在被开垦过的田野上那样播种灾难的种子”。死亡成了对人之堕落的天谴。从前如此肥沃的土地,被岩石和沼泽覆盖了,灌木丛生,动物成为有害的,植物成了有毒的;在整个自然界里,恶和善混成一团,在这两大势力之间迄今还在进行着斗争。在这一点上,所有的贡德人都同样确信,根据善和恶之间的实际区别,他们分解为两个敌对的布拉和塔丽教派。布拉教派断言,它的神战胜了塔丽,强加在她身上那女性生孩子的辛劳,就是她狼狈相的标记,迄今为止,还把她看作是用以惩罚人的隶属工具。相反,塔丽教派确信,她仍然继续进行斗争,实际上掌握着人的命运,并随意行善和作恶,同时,时而允许时而又阻止造物主的祝福降于人类。^①

现在,《阿吠陀经》注的《圣经》对我们是公开的,我们有可能将蒙昧部落的学说同这种复杂的宗教学说加以比较。在这种复杂的宗教中,主要的是影响到文明民族之观点的二元论发展了。琐罗亚斯德或查拉图士特拉教^②,是古代雅利安人的自然崇拜教的分派,这种自然崇拜最初形式的表现是在吠陀经中,而其退化和衰落之表现则是在现代的印度教中。琐罗亚斯德教的主导思想是在地上善和恶之间的斗争,这种斗争是以白天和黑夜、光明和黑暗的对立来表现的,并体现在阿胡拉-马兹达和安拉-马依纽(Anra Mainyu)的形象中。体现在善神和恶神中,奥尔穆兹德和阿利曼中,先知查拉图士特拉说:“最初有一对孪生子,两个精灵,每一个都有一项特别的工作。这就是思想、语言和行为上的善和恶。从这两种之中选择一种,要善的,不要恶的!”温吉达德^③是以叙述这两种主宰的最初斗争开始的。阿胡拉-马兹达创建了最好的地区和国家,雅利安人的祖国,索格吉、巴克特利

① 麦克弗森:《印度》,84页。——原注

② 查拉图士特拉教(The religion of Zoroastrianism):即琐罗亚斯德教,或拜火教、袄教。“琐罗亚斯德”在古波斯语中作查拉图士特拉(Zarathustra),意为“像老骆驼那样的男子”,或“骆驼的驾驭者”。——译注

③ 温吉达德(Vendidad):《反对恶魔之招贴》,拜火教的《圣书》诸部之一,收于《阿吠陀经》中,包含着一切仪典的指示。——译注

亚以及其他土地。安拉-马依纽,逆着他,制造了雪和瘟疫,蜚人的昆虫和有害的植物,贫困和疾病,罪恶和怀疑。现代的拜火教徒在自己忏悔程式性说法的某些地方,还生动地表现着这种古代的对抗。他说:“我为一切罪过忏悔,这些罪过是邪恶的阿利曼在对抗的奥尔穆兹德的创造物中产生的。”他会说:“造物主奥尔穆兹德所希望的东西,我本来应该想但却没想过,本来应该说却没说,本来该做却未做。我用思想、言语和行为,从肉体到心灵,从地下到天上,用三句话语,为这些罪过忏悔——饶恕我吧,哦,主啊!我忏悔罪过。而阿利曼所希冀的东西,我本不该想、不该说、不该做,然而我却想了、说了、做了。我用思想、言语和行为,从肉体到心灵,从地下到天上,用三句话语,为这些罪过忏悔——饶恕我吧,哦,主啊!我忏悔罪过……但愿阿利曼创造之物被粉碎,奥尔穆兹德创造之物增殖。”^①

伊泽德,或耶吉德,即所谓恶魔崇拜,迄今在美索不达米亚及邻近的地区还是很多的,虽然也遭受到迫害。他们对太阳的崇拜和对亵渎火的恐惧,完全符合关于他们宗教之波斯根源的推测(在波斯语中“伊泽德”就是神),基督教和伊斯兰教的成分之较为表面的影响同这种波斯根源混合在一起了。这种著名的教派是以特殊的二元论形式为特点的。由于承认有最高的神,这个教派在自己的崇拜中把主要地位分配给了撒旦,整个恶魔大军的首领,这个首领在现时有权作恶于人,而在恢复自己的权力的情况下,将有可能奖励自己的崇拜者。“难道撒旦忘记了当时的那些可怜的神?他们任何时候都不讲他的坏话,并为他忍受了如此之多的痛苦……”为撒旦的权力而殉难!——一个白胡子的老恶魔崇拜者,在这些话里向一个德国旅行家表达了自己宗教的信赖^②,这位旅行家不禁感叹起来。

直接崇拜恶主宰对于野蛮社会来说非常普遍,而在比这些受迫害的、顽强的西亚细亚教派信徒处在较高文化阶段上的诸民族中绝无仅有。在这类概念于宗教发展的情况下保留下来的限度之内,这类概念就成了鲜明的证据,证明在原始人中,宗教崇拜的条件与其说是强,不如说是怕。对善神的崇拜越来越取代了对恶神之讨好的这种情况,乃是人类教育中最伟大的进步现象的一种标志,是比较顺利的生活经验的结果,是比较广泛地明哲地理解在周围世界中活动的主宰的结果。

① 见《阿吠陀经》中温吉温德第一卷。又见詹姆斯·穆勒的第一遍讲稿第208页。——原注

② Ainsworth: Jazdis, 见《民族学会学报》(伦敦), I, 11 页。——原注



在任何情况下,强有力的琐罗亚斯德学说的二元论,主要都完全不是通过毫无作为的现代拜火教和佛教的体系来影响人类的。我们应当面向遥远的世纪,以便找到它同犹太教和基督教相接近的形迹。不止一次地发表过下面这种完全正确的意见,即犹太人和古代波斯人之间的关系对于下面的神学差异的形成具有重大影响。这种神学差异存在于拉比著作^①时期的犹太人和五经^②时期的古犹太人之间,并主要包含在二元论方案的大规模编制之中。同样在晚一些时期(4世纪左右),琐罗亚斯德的学说和基督教之间的接近显然对摩尼教的形成具有重大影响。

我们主要是从其反对者的见证中知道摩尼教的,但是,对于我们来说,它正是建基在关于善和恶、精神和物质的两种敌对之主宰的学说之上,这是十分明显的。这种学说一方面认为神是纯善的原始之泉,是原始之光,是光明界的统治者;而另一方面,它也承认统治着黑暗界的黑暗之王,物质、混乱和毁灭之王。这些敌对势力之间的不断斗争的理论成了理解物质界和精神界及宇宙进程的关键。^③在一系列的基督教和半基督教教派中,摩尼教是二元论极端发展的代表。但是,恐怕不需要补充,基督教的二元论只是没在某一教派的范围内出现。因为恶灵和从属于它的黑暗势力被认作是主要的,并在某种程度上是不依赖于最高的神及其光明的下属精灵而独立行动的,所以,虽然恶灵的重要性程度表现得歧异较大,但是一切神学学派都承认那种自然和生命的哲学,这种哲学,其根源与其说是在一神论中,不如说是在二元论中。^④

现在,我们转向我们当前概述的最后一个对象,转向人类社会原始部落的这样的宗教信仰,这种信仰或多或少鲜明地导致了一神论的学说。在这里,我完全不打算从教条主义的神学观点来分析蒙昧人的概念,为了这个目的,需要远远超出本书范围之外的论据。我想只是借助某些关于它们的起

① 拉比著作(Rabbinical books):拉比著作我犹太教称之为拉比文学,以别于启示文学。——译注

② 五经:即《摩西五经》或《梅瑟五书》,希腊文 Pentateuchos 的意译。原意为“五个管筒”(原指盛放这些书的容器)。为《旧约全书》的前五卷,即《创世纪》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》及《申命记》,是犹太教第一批确定为《圣经》的各卷,又称《士师记》。——译注

③ Beausobre: *Histoire de Manichéisme*; 博德:《基督教史》,II, 157 页。——原注

④ 对《恶主宰》,对撒旦、恶魔及其爪牙的信仰在基督教中起着十分重要的作用,并有时(例如在中世纪)在全部宗教实践中占有十分重要的地位,按照某些研究家意见,基督教有权不称作一神论的教,而称作二元论的教。在基督教中经常出现神及其性质相反者——恶魔。——原注



源及其跟高级宗教之关系的民族学的设想,来对原始社会的现实宗教进行分类。为了这个目的,应当把未开化世界盛行的学说跟抽象的一神论区别开来。当然,必须十分谨慎,以避免定义中的混乱,这种情况的重要性并不总是受到应有的评价。例如,在各种宗教中受到承认的强有力然而从属的神应当归于哪种范畴?

那些——例如在基督教或伊斯兰教中带有天使、圣徒、魔鬼的名称的灵物,在多神教体系中的那些定义的情况下,应当称之为神。这是十分明显的,对于我们来说是更为显著,因为这类情况事实上是有的。据说,与土耳其人有亲缘关系的楚瓦什人崇拜死神,这死神摄取死人的灵魂,他称作埃兹列里。有意思的是,卡斯特林在提到这一点时居然未指出,这神不是什么别的,正是阿兹拉伊来^①,死亡天使,是在伊斯兰教的影响下采用的。^②其次,切尔克斯人的基督教和异教的混合宗教,最低限度,在不久前盛行的形式中,具有多神教的性质,在这种宗教中,在最高的神的下面,站有一群强有力的从属于他的神,其中最主要的是伊列——雷神,特列普斯——火神,肖泽列斯——风与水神,米西特哈——林神,马利亚姆——童贞马利亚。

假如一神论的准则只是在于认为最高的神是宇宙的创造者和所有精灵教阶之首,那么,将这种一神论加到蒙昧人和野蛮人的神学中去,就将造成极大的困难。承认大量有力之神的北美和南美、非洲和波利尼西亚的部落,被习惯地、十分正确地认作是多神论者。但是,在已经指出的定义的条件下,这些在多种情况下为本书所将证明是承认至高造物主的部落,同时完全有权被称为一神论者。为了区分原始社会的学说,需要那样一些较确切的定义,这些定义只赋予一个全能的造物主以神性的特点。在此严格的意义上,可以说,迄今为止,没有哪一个部落是以一神论而知名的。同样,任何当代的低级文化代表都不能认作是严格意义上的泛神论者。他们所遵守的并为他们打开了适合这两种倾向之一的道路的学理,是多神论,这多神论的最高点就是关于一个最高神的概念。除了关于灵魂、祖先的似神的阴魂、地方的自然精灵、细类的和基原的神以外,在蒙昧人的神学中,出现了关于最高之神的概念的或微弱或强烈的闪光,这种概念后来更加发展,它具有一种经

① 阿兹拉伊来;阿拉伯文 'Azra'il, 为伊斯兰教的四大天使(其他三位为哲布勒伊来、米卡伊来、伊斯拉非来)之一,专司死亡事宜,人死时由他取命,是掌管死亡、理人性命的天使。——译注

② 克拉克:《塞拉利昂》,1846,155页。——原注



常增长的力量,在宗教的历史长途上也是非常鲜明的。虽然这个问题带有局部性,我认为挑选、搜集那些能够表现关于低级文化中最高神的学说之性质和原理的典型材料,并把它们加以分类,是极为有益的。

在这研究的开端,我们就遇到了在分析和批判方面的困难,这种困难使得原始二元论的研究模糊不清。■基督教或伊斯兰教相接近的比较原始的部落,我们怎样确定他们那些不明显、不连贯的关于神之首位的观念?在外来的影响下,这种观念在他们那里发展成了较为文明的形式,外来的观点在那里流行到了什么程度?我们知道,耶稣会派传教士们怎样抓住了加拿大的居民关于大马尼图的地方概念,并把它改造成为自己的神学体式;他们怎样利用了巴西土著的雷神图潘的名称,并用它的意义来向蒙昧人转达基督教形式的神的概念。■次,我们在非洲遇见了十分明确的西方最高神的观念,在那里,同伊斯兰教徒的交往事实上已经将全部黑人部落伊斯兰教化或半伊斯兰教化了,在那里,安拉的名字现在已经挂在了所有人的嘴上。

一个民族学家,应当经常寻求那些为某一蒙昧部■所承认的最高神的定义中这种外来影响的证迹,这种神,他的性格甚至名字本身都可能显示出他■外面传来的。例如,许多人都洋洋得意地指出,易洛魁人的■高的神内奥或宇宙的创造者哈瓦纽(Hawaneu)作为一神教是美洲部■土著宗教之基础的证据。但是,布林顿认为,关于这种神的概念是由法国天主教的传教士们带进来的,甚至其“狄奥(Dieu)”的名字,本身也是变相的法国神名。“仁慈的上帝”^①在蒙昧部落里被认为是人的始祖的最高神的名单中,有一位卢科,这是非创造的第一个加勒比人,他从永恒的天上下来,创建了平坦的大地,并从自己的身体上创造了人。他长久地生活在地上人们中间,死了,过了三天又复活,并重新回到天上了。^②把其特点显然是来自白人宗教的神灵,列入土著的西印度的神中不见得合理。

但是,即使是在这些极端的情况下也还不能肯定地说,被外来影响弄得面目全非■出现在民族学家们面前的这些神的属性,在相当大的程度上没有土著的基础。在涉及批判细节的时候,同样不应忘记,各不同部■宗教的相似特点在何等程度上■够具有独立的起源,以及蒙昧人的粗野的土著神

① 斯库克拉夫特:《印第安人■》,33页。——原注

② Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 228. ——原注



学的许多概念,跟那些从太古以来就在他们的文明化的征服者的宗教中占有重要地位的观念是多么接近。但是,主要谈谈下面这样一些事实,即在其特点或其时期之古的方面,都极少引起对外来之怀疑的那些事实,这对于我们当前的研究目的是十分有利的。

在研究地球上的诸民族的时候,民族学家遇到了显然没有关于最高神的任何明确概念的部落。甚至即使在那些表明这样的概念的情况下,肯定的说法有时是如此地含糊不定,或者是出自可疑的权威们之口,以至研究家始终只是采用这种肯定说法来报道,并走得更远。

但是,在我们力求用各个不同地区的例子来证明的许多情况下,我们有可按迹探求个别地或合在一起地表现出的某些主导观念。许多蒙昧的和野蛮的宗教,以将多神教的诸神之一提升到最高之神的极简单的过程,来完成自己的崇高任务。甚至崇拜祖先们的阴魂的体系,也扩大到以第一个祖先(ancestor)为代表的最高之神的领域。但是,在这些情况下,胜利常常归属于崇拜自然的原则,某个大自然神取得了对所有其他神祇的优势。在这些场合,没有抽象的思辨,根据自然的简单的指示,大都选定了两个强大的可以看得见的神——使一切生机勃勃的太阳和包罗万象的天。在研究这些体系的时候,我们是站在坚实的理智的基础之上。但是在原始社会的宗教中,还存在有另外相当大的一类体系,这些宗教显然跟第一类有密切的联系。

在这些场合,我们遇到了天上的众神,他们是按人世政治机构的形式安排的;在那里,一群人的灵魂和一群其他的世上的精灵起着人民的作用,多神教的大神起着贵族的作用,最高的神则起着帝王的作用。对象的这一较易了解的方面,可以跟较混乱而不清楚的另一方面相对照。人们关于使肉体活跃起来的灵魂的概念,导致承认使大地或天空的万物活跃起来的神灵,对于这样的人来说,只需稍微扩大一点这种观念,就可以从中产生出关于由一个洞察一切的大神使整个宇宙活跃起来的学说。除此之外,蒙昧人的或文明人的思辨哲学提出了广泛而基本的世界问题,这个问题的解决就达到了从许多到单一的过渡;在这个地方,就试图在全宇宙中或在宇宙的范围之外寻找一切的第一动因。假如这些判断的基础是在宗教的范围之内,那么这第一动因就成了最高的神。

因此,关于世界的灵魂,关于赋予生气的造物主和宇宙的主宰者,关于大神灵的概念,就是导致那些在较开化的部落中也像在原始社会中那样充满宗教哲学的万物有灵观之极限的结果。在很大程度上,这样的概念回答



了原始社会所崇拜的最高神灵的概念。但是,当进入到这些先验的神学领域的时候,我们不应对那种为低级的灵物观念所固有的对照的鲜明性将我们留在这里感到惊异。人的灵魂、从属的自然精灵和大量多神教的自然神,同妄加到它们身上的专门职能一起具有特定的性格和形象,然而超出这些形式的界限之外,同活动汇合为关于最高之神的观念中的某种不确定的和普遍的东西。

有两条主要的道路为将广博的观念变成宗教形象而敞开着,即使对不开化的人们亦然。第一条道路是,在或多或少的程度上将多神教大神的特性结合到普通的个人中去,这样一来,就提出了最后的议案:同一个最高的神支撑着天,在太阳里放着光,用雷电击中了自已的敌人,并作为神性的祖先而处在人类宗谱之首。第二条道路是,将宗教思辨的范围移到不确定的和抽象的领域中去。在无限空间里的无定形的神灵,是模糊不清的、宁静的、站得高出于物质世界之外的,极为良好的或地位被提得极高,需要人崇拜的,极为伟大、遥远、淡漠、无情的,并使自己也去关怀那些微不足道的人类部族的——蒙昧人和野蛮人时常以此为自已描绘最高神的神秘的形式或无定形性。

由此可见,原来原始社会的宗教在关于最高之神的观念中达到了其最高的发展,在蒙昧人和野蛮人中间的这些概念不是从一般样本中抄下的副本,而是其外观样式极为不同的。在许多情况下,蜕变论能够十分正确地把这些信仰看作是高级宗教之被歪曲和退化了的残余。但是在大多数情况下,进行论能够令人十分满意地解释它们,而不必在那些较高的文化阶段上去寻找它们的起源。假如把它们看作是自然宗教的产物,关于神之首位的这些学说,丝毫没有任何超过低级文化阶段上人类智慧的判断能力,也一点没有超过体现于神话虚构之中的蒙昧人的想像的能力。过去存在过,现在仍然存在许多这样的民族,它们保持着这些关于最高之神的观念,即使没有比较文明的民族的协助,它们也能够完全独立地获得这些概念。在这些社会里,万物有灵论找到了它的特定的也是合乎逻辑的出路,而多神论则是对关于最高之神的学说的一个特定的和合乎逻辑的补充。

南美洲和西印度的土著宗教给我们提供了一系列典型的例子。当耶稣会传教士开始向莫卢西人^①传教的时候,太阳的最高权力早已经被他们所承

① 莫卢西人(Moluches):南美洲的印第安人部落。——译注



认。他们对传教士说：“到现在为止，我们不知道也不承认有什么东西比太阳更伟大更善良。”^①当后来另一个传教士同托巴人^②的首领讨论的时候说：“我们的神是善良的，并且惩罚恶人。”——那个人回答他说：“我们的神（太阳）同样是善良的，但是他谁也不惩罚，他满足于为所有的人行善。”^③除此之外，在蒙昧人的土著宗教中，出现了各种不同形式的最高之神的概念，这最高之神具有上帝的全部特性。例如，在瓜拉尼人中的塔莫依就是，塔莫依是乐善好施的神祇，人们从他的两个方面来崇拜他——人类的祖先和天国长老，天堂之长。^④

我们也同样看到了阿劳干人的最高之神彼尔兰——雷或雷神，也称作古耶奴-彼尔兰，“天雷”和乌塔-根，“大神灵”。■林纳说：“彼尔兰指挥宇宙，是阿劳干人多神教制度的原型。他是看不见的世界的大托主（主宰者），并且作为这种大托主而有自己的亚波-乌尔门和乌尔门，委托他们管理不太重要的事情。这些概念无疑是极为粗略的，但是需要补充说，阿劳干人不是按照地上的形式来确定天国管理的唯一民族。”^⑤在加勒比人中发现了最高神的完全另一种然而有不少特性的类型，他们是一种乐善好施的力量，住在天上，安居于自己的幸福生活之中，不关心人，既不享受人们的爱，也不接受人们的崇拜。^⑥

马卡姆(C·R·Markham)的著作不久前从头为我们阐明了，秘鲁在西班牙人占领之前的时代的宗教史。他在那里发现了野蛮人宗教史中饶有兴味的竞争，即创世主和太阳神之间的斗争。在印加人的宗教中，首位委于维拉科查，他的头衔是帕查亚查齐克（世界导师），否则就委于帕查卡马库，“创世主”。太阳（他的妹妹—妻子，即月亮，同他结合在一起了）是印加人的神性祖先，是他们的黎明或源头，是他们家族的图腾或家神。创世主、太阳神和雷神是三位大神。他们的造像在一些大节日里同时被放进库斯科人的广场里，羊驼作为奉献给所有三位神的牺牲，对他们可能作一般的祈祷：“噢，创世主，太阳神，雷神，你们将永远年轻，使民族兴旺，让它永远和平生活。”但

① Dobeishoffler: *Historia de Abiponibus*, 1784, II, 89. — 原注

② 托巴人(Tobas): 苏门答腊巴塔克人的一支。——译注

③ 哈奇森:《查科印第安人》，见《民族学会学报》(伦敦)，III, 327页。——原注

④ D'Orbigny: *L'homme Américain*, II, 319. — 原注

⑤ 莫里纳:《智利史》，II, 84页。——原注

⑥ Rochefort: *ILS Antilles*, 415. — 原注



是,雷和闪电被认为是按照创世主的命令行动的,而下面的祷文明显地指出,甚至“我们的父亲太阳神”也只是他的创造物:

维拉科查!你造出了太阳,后来又要求有日和夜。你举起了它,并强迫它发光,并把你所创造的保留下来,让它能给人们光明。制作吧,维拉科查!

太阳神!你在世界上毫无危险,照耀着我们,使我们免除疾病,给我们健康和幸福。

但是,在宗教的转变过程中,从属的神由于与相近之物的密切交往和自己的强大而占据着至高之神的地位,这不足为奇。我们顺便从关于在库斯科的大神庙的传说中探知,这是在印加人中发生的。那大神庙被称作“金位,世界导师的住所”,在那里,曼科·科卡帕克最初放了一只平的椭圆大金盘子来表示创世主。据说,马依塔·科卡帕克恢复了 this 象征,但是,古亚斯卡尔·因卡命令拿去了它,并在那尊位上放上了作为太阳发着光的金盘来代替它。最著名的科库利堪查神庙,“金位”,曾在太阳神庙的名义下在西班牙人中著名。因此不值得奇怪,由于所指出的观念的普遍流传,太阳就被认作是秘鲁的主要之神了。诚然,有一个印加人提出了精彩的异议来反对,他大胆反对太阳是整个世界的创造者,并拿它来跟被拴住吃草的动物作比较,这个动物必须永远走过每天走的同样的道路;又拿箭作比较,箭必须飞往射去的地方,而不是到它想去的地方。但是,这种甚至是从教会和国家的首脑方面来对那种在组织的严格性和稳固性方面在世界上未必有与之相似的国教进行哲学上的反对,意味着什么呢?太阳神在秘鲁进行了独断的统治,直到皮萨罗(F·Pizarro)推翻了它的宝座,它那华美的黄金造像作为看守兵的猎获物被从它的神庙里搬出来,而那个看守兵在一夜之间把它捆在柱子上为止。^①

关于北美大陆的蒙昧部落,我们也熟知关于他们有太阳神之首位的观

① 《印加人的习俗法律志》,译自国外的西班牙文原稿, C. R. 马卡姆, 哈克路特协会, 1873, ix. 5, 16, 30, 76, 84, 154 页, 等等。上面的论述根据的是这里第一次刊印的早期材料和使我们经常受惠的马卡姆先生的私人意见。帕查卡马克(Pachacamac)这个称号常常被认为是赋予生气者或世上灵魂的意思。“Casmari”意为我创造,“Casmac”创造者,“Casma”灵魂(第二版注释)。Garcilaso de la Vega, lib. I., II. C. 2, III. C. 20; Herrera, dec. V. 4; 霍林顿:《新大陆的神话》, 177 页, 见 142; Rivero 和 Tschudi, Peruvian Antiquities, ch. VII.; 魏茨, 卷 4, 447 页, J. G. 缪勒, 317 页, 等等。——原注



念的证据。也许萨加德神父早先那种说法值得怀疑,他认为,创世者阿塔霍康与在阳神依乌斯克哈是一致的。天主教神父亨尼平所作的关于把太阳作为创世主来崇拜的西乌人部落的报道,是十分明确的,并且除此之外,这些信仰完全符合现代肖尼人^①的观点,即太阳使一切活跃起来,因此他想必是生命之王,或大神灵。^②对大神灵的这一如此流行的信仰,无论其性质与起源如何,如此之早而有根据地引起了欧洲思想家们对北美部落之土著宗教的注意。大精灵的名字始自阿尔衮琴印第安人语言中的同义词语基特奇-马尼图(Kitch Manitu)。在17世纪欧洲人与之交往之前,这些部落实际上并没有这样称呼的神,但是,正如已经指出的,这个术语首次应用的土著词“马尼图”(Manitu),意思是魔鬼或神,表示基督教的神。在后来的两个世纪,这个大精灵的名字,连同属于这个名字的观念,传播到超过北美大陆又远又广的地方。它变成了欧洲人在印第安人宗教概念中及在欧洲人和印第安人之间用英语进行说教时的普通说法。它在印第安人自己中间也或多或少地土著化了。在他们的宗教中,一方面是一种改革的影响,同时在另一方面,宗教的结合也是常见的。新神把土著神的特性合并到自己身上,于是土著的观念就继续存在于它的部分表现之中。一位神,它的特性常常很不像欧洲人后来加给它的,它很难完完全全源自外国。^③此外,在格陵兰人中,托尔恩加尔苏克(Torngarsuk)或大精灵(它的名字是“托恩加克”[torngak]——“魔鬼”的扩张语),是早期丹麦传教士埃格德(Egede)所熟知的,是巫医(angedkoks)的天启神,灵魂们希望死后到它的阴间去。到目前为止,这个神在土著的心中占有最高神的地位。正如格兰茨(Granz)这位传教士稍后一些时候所说,许多格陵兰人当听到神和全能的神的时候,立刻就想到这话说的是托尔恩加尔苏克。但是,有时他们也把他同恶魔相提并论。^④这样,阿尔衮琴族印第安人早在17世纪初当听到白人神之故事的时候,就把他跟他们

① 肖尼人(Shawnees):北美印第安人的一支,分布在美国俄克拉何马州保留地,属蒙古人种印第安类型。部分人信仰基督教新教,但大多保持万物有灵信仰。——译注

② Sagard: *Hist. du Canada*, p.490. Hemepin: *Voy. dans l'Amérique*, p.302. 儒艮格:《草原上的交易》,卷二,237页。——原注

③ Le Jeune: *Rel. del Jés.* 1637, p.49; 布林顿,52页; Lafitau: *Moeurs des Sauvages Amériquains*, vol. I. 126, 145页。——原注

④ Egede: *Desc. of Greenland*, ch. XⅧ; Granz: *Grönland*, p.263; Rink: *Eskimoische Epenyr*, &c. p. 38。——原注



从其土著宗教中所熟知的神，阿塔霍康——创世主相提并论。当传教士列润同他们讨论天和地的全能的创世主的时^①，他们就互相看着说起来：“阿塔霍康，阿塔霍康，这是阿塔霍康！”这样的神灵传说，看来在他们的心中保留下来具有完全神话的不定性。因为他们由他的名字制造了一个动词“尼塔塔霍康”，意思是：“我讲一个童话，或虚构的故事。”^②

我们尤其还知道，北美印第安人的大神灵，名字和特性突出的，有奥吉布瓦人和其他阿尔衮琴人部落的墨特奇-马尼图。在后来，斯库克拉夫特把这个大神灵描绘成为泛神论的宇宙魂，它住在各处，并使一切活跃起来，它出现在山岩里和树木里，瀑布里和云里，雷里和闪电里，狂风里和风里，体现在鸟和动物里——作为遍及全世界的保护神，体现在有生灵的和无生灵的一切可能的形式里。^③但是，能够有充分的权利怀疑，红种印第安人的智力甚至在不久之前会保持着如此极端的泛神论的模式吗？在发现美洲的初期，记述表达了完全另外的和比较平常的关于至高之神的观念。在这些最值得注意的往昔的证据中，顺便提出如下的观念。扎克·卡第厄(Jacques Cartier)在自己第二次加拿大旅游(1535年)的记述中说，土著没有当代关于神的概念，因为他们信仰一种他们称作库杜阿尼的灵物，按照他们的话说，它同他们谈话，并告诉他们关于天气的消息，然而当对他们发怒的时候，就将泥土抛入他们眼里。

德维^④的较后一点的记述报道说：“至于我们的宗教，他们不^⑤神，也不向神祈祷，只是关心新月，这月亮他们的话称作墨纳阿。他们说，安杜阿尼用这个名字来称呼她，并将她慢慢地派到地上，以便升高或者遏止水。他们一般完全相信有^⑥世主，他比太阳、月亮和星星都更加有力，他统治着一切。他们叫他安杜阿尼，但是对他没有任何一种祈祷。”^⑦关于弗吉尼亚，我们从哥利奥特那里获得了大约属于1586年的报道。土著信仰许多神，他们称这些神为“墨托亚克”，这些神的特性和力量也是不一样的，并且除此之

① Le Jeune, 1633, p. 16; 1634, p. 13. ——原注

② 斯库克拉夫特：《印第安人的部落》，I, 15页。——原注

③ 安得烈·德维(A. Thevet)：法国旅行家，关于印第安人著作《近东地方的^⑧宇宙学》，1575)的^⑨最早的欧洲作者之一。——译注

④ 卡第厄：《报告》；哈克路特，卷3, 212页；列斯卡尔维：《中篇小说^⑩》，613页。Thevet: *Singularités de la France Antarctique*, Paris, 1558, 第77^⑪；Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 102. ——原注



外,他们同意有最高之神;这最高之神从一开始就创造了所有其余的主神,后来才又创造出作为小神的太阳、月亮、星辰。1622年,在新英格兰,文斯卢^①说,土著像弗吉尼亚人那样信仰大量的灵力,在这些灵力之上站着一位最高的神。马萨诸塞州的居民们把最高的神称作^②埃坦。他创造了所有其他的神。他远远地住在西方,在天上,所有善良的人死后都到他那里去。“他们任何时候也没有见到过^③埃坦,但是,认为这一代向另一代谈谈他,是神圣的义务和直接的责任。为了庆贺他,他们举行盛大的节日,呼喊,歌唱,向他请求丰收、胜利或某种他们所需要的东西。”另外一个著名的美洲土著的最高神的名称是奥基。约翰·史密斯船长,1607年拓殖弗吉尼亚殖民地的英雄,跟波卡贡塔丝——“美丽的野蛮女人”相亲近的英雄,这样记述了地方上的特别是这个野蛮女人同种族之人——波瓦坦人^④的宗教:“在弗吉尼亚,未开放的地区还是如此蒙昧,住在那里的部落没有宗教,没有^⑤,没有弓箭。对他们做出他们所无力防止的恶的那一切,在他们的眼中就都变成了崇拜的对象。例如,他们将火、水、闪电、雷、我们的大^⑥、马等等奉祀为神。但是,他们崇拜的主要对象是恶魔。他们称它为奥基,而侍奉它,与其说是由于好感,不如说是由于恐惧。用他们自己的话说,他们处在同它的交往之中,并努力尽可能多地在外表上跟它相似。在他们的神庙中立着它的造像,粗陋的雕像,绘着彩色,垂饰着小铜链子和串珠,蒙着皮革,形容丑陋,正如这种神所应当是的那样。”^⑦这种原始的记述值得注意,最低限度,是一种意见的代表,半受教育和充满偏见的欧洲人能够对蒙昧人的神产生这样一种意见,这些神在这种欧洲人的眼中是真正的恶魔。

但是,我们从其他的材料中了解到,不属于波瓦坦人语而属于休伦人语的词“^⑧”(Oki),显然意指“在上的”,事实上^⑨精灵或神的一般名称。我们能够从布列勃尤夫神父在前一章中所提出的关于上帝的说明中,得出远为正确的关于这些印第安人的信仰的概念。布列勃尤夫说:“他们想像,在

① 埃德瓦尔·文斯卢(E. Winslow, 1595—1655):英国人,普利茅斯英国殖民地的奠基者,他的作品对于北美洲的历史非常重要。——译注

② ^③埃坦(Powhatan):美国弗吉尼亚的印第安人。——译注

③ 史密斯:《弗吉尼亚史》,伦敦,1632,见平克顿:《旅行记》,卷13,13、18,244页(新英格兰);见阿伯版。先前E. 斯特拉奇(Strachey)已经提出过(见兰格:《宗教的发展过程》,254页)。但是,这位模仿者仅仅抄袭了萨普特·史密斯(Sapt. Smith)的《维吉尼亚地图》(1618)。布林顿,58页;魏茨,卷3,177页,等等。J.C. 缪勒,99页,等等;洛斯基尔,第1卷,33,43页。——原注

天上住着奥基,也就是恶魔,是支配一年的季节和指挥风浪的力量,他们害怕这个灵物发怒,并且在重要契约的结尾都署上它的名字。”^①大约一世纪后,拉非托神父写了旅行记,举例说明了万物有灵观在传教士的影响下向对手基督教理论的转变。像“奥吉”或“马尼图”这些关于神灵的名词已经变成了他们的一个最高神的名字。他说:“这个大神灵大家都知道在加勒比人处是处在‘奇米因’(Chemiin)的名字下面的,是处在那些说休伦语的人的‘奥吉’的名字下面的……”他又说:“所有美洲部落用仅仅能表示上帝神(God)的说法:他们称他这个大神灵,有时称生命的主(Master)和上帝(Author)……”^②美洲的蒙昧部落同欧洲人的宗教越接近,我们就越是应当对它们宗教之神学方案的那种纯土著起源论采取怀疑态度。但是,克里克人在上世纪末还保留着土著宗教的某些成分。他们信仰大神灵——生命之王(贝特拉姆将这个灵物说成是灵魂和宇宙的主宰者)。他们向它频频进行个人的祈祷和呼求,同时,在为了他生活中的利益和安乐而分配大神灵的供品的时候,也在一定的程度上将太阳、月亮和星辰作为大神灵的媒介和仆人来崇拜。^③在现在,在美国西部大草原上的蒙昧的科曼切人中间,大神灵——他们的创世主和最高的神,地位比太阳神、月神和地神都高。它在太阳获得其职分之前就放出了最初的烟草色烟云,人们还为它提供了酒宴上的第一块食物。^④

当从蒙昧的美洲部落的简单宗教转向半文明的阿兹特克人的复杂宗教的时候,正如所应当预料到的那样,我们发现了由于各种不同部落众神的影响而形成的极为复杂的多神论,除此之外,还有某些关于最高之神的学说的闪光。但是,人们通常是比以实际材料所允许的更大的确定性来谈这些学说的。墨西哥有神论之突出的当地的发展,大概只有在我们能够信赖土著历史学家伊克斯特利尔克索希特尔^⑤的证据的基础上才能被承认。这位历史学家谈到了

① Brebeuf in *Rel. des Jés.* 1636, p. 107; 见上, 225 页。萨加德(Sagard), 494 页; Cuq, p. 176; J. G. 博勒, 103 页。关于另外提到的一个北美部落中的至上的神, 见 Joutel: *Journal du Voyage, &c.*, Paris, 1713, p. 224(路易斯安那); 斯普罗特, 见《伦理学学会会刊》, 卷 5, 253 页(温哥华之一)。——原注

② Lafitau: *Moeurs des Sauvages Américains*, 1724, vd. I. pp. 124—6. ——原注

③ 巴特拉姆(Bartam):《美国克里克联盟之印第安人和北美奥拉基族印第安人》, III, 20, 26 页。——原注

④ 斯库克拉夫特:《印第安人的部落》, II, 127 页。——原注

⑤ 费尔南多·伊克斯特利尔克索希特尔(F. Ixtlixochitl, 1570—1649): 出身为阿兹特克人的墨西哥历史学家。——译注

涅察瓜尔科约特尔,国王-诗人特茨库科对待不可见的最高的特洛克-纳瓜克的那种崇拜,这特洛克-纳瓜克包含一切,是一切原因的动因,在它那带有星顶的金字塔里,没有偶像,它也不接受流血的牺牲,而只接受鲜花和薰香。当然,假如这位写自己帝王祖先颂词的阿兹特克人的故事能被其他的材料所证实的话,那就使人安心多了。

在墨西哥的宗教中承认最高神的迹象跟特茨卡特利波卡——“光明之镜”,神——有关系,这个神其最初意义显然是太阳神,后来由于概念扩大而变成了世界之魂、天地的创造者、世上一切的统治者、最高的神。类似的观念,在或大或小的程度上也能够在土著的思想中产生,但是必须注意,由萨阿贡^①所搜集的,其中神特茨卡特利波卡占有如此显著地位的阿兹特克人出色的宗教公式,显露出了在其内容中混合的基督教的痕迹,也僵在其形式方面的基督教的影响一样。僵如,研究墨西哥古代的一切学者都知道,关于米克特兰的信仰与死人冥国的传说有关。因此,当在这些阿兹特克的祈祷文之一中(在忏悔的仪式中,在涤罪和复活的仪式中)谈到陷于难以忍受的痛苦和悲伤之深渊里的罪孽深重的人们时,这种显然来自欧洲人的思想的表现,破坏了对祷文本身的本原性的信赖。关于在古代墨西哥人的祭司和哲学家之中导致泛神论和一神论的概念之真正发展问题,仍然有待于进一步研究。

在太平洋的群岛上,关于最高神的概念最完全地表现在波利尼西亚人的神话大神之中,新西兰人称这大神为坦加洛阿,夏威夷人称为卡纳罗亚,汤加人和萨摩亚人称为坦加洛阿,乔治群岛和社会群岛上的居民们称为塔亚罗亚。那些宗教科学的研究者们,他们认为多神教是关于神的统一的原始思想的蜕化;尽管退化,这种思想仍然继续占有优势。这些研究者能够成功地将太平洋群岛上的这种神,作为一切蒙昧世界中有利于他们的理论的最好的例子。

梅林胡特^②说,塔亚罗亚是他们最高的或者——更正确地说——唯一的神。所有其他的神,正如在其他多神教体系中那样,仅仅是结合在一个神身上的许多特点的样式和表现。下面的几句话可以作为土著的造物主的定

① 别尔纳尔吉诺·萨阿贡(B. Sahagun, 1500—1590):法国传教士,僵在其《新西班牙通史》中,搜集了古代墨西哥宗教的圣歌和指令(用阿兹特克语),并评论了宗教本身。——译注

② 梅林胡特(Moerenhout, 19世纪):大洋洲研究者。——译注



义：“他曾经有过。塔亚罗亚是他的名字。他飞翔在地狱之上。既没有地，也没有天，也没有人。塔亚罗亚呼唤，但是没有人回答他，于是他，唯一的活人，变成了宇宙。大地的支柱是塔亚罗亚，山岩是塔亚罗亚，沙漠是塔亚罗亚，他自己就叫这个名字。”按照埃利斯的说法，塔亚罗亚在背风群岛（Leeward Islands）上被认为是永恒的、非生的、非创造的创世主；他一个人住在最高的天上，人们不能看到他的形体；在无数的年代之后，他抛弃了自己的身体，或外壳，又新生了。他创造了自己的女儿希娜，并在她的帮助下创造了天、地和海洋。他将世界建立在坚固的岩石上，他以自己那看不见的力量支撑着岩石及全部创造物。后来，他创造了各种低级的神，这些神管理海洋、陆地和天空，和平和战争，保护医学、农业、船只和屋顶的建造以及盗窃。向风群岛（Windward Islands）上的不同说法是，塔亚罗亚的妻子是岩石，是万物的基础，是她给予了地神和海神以生命。

好在这个神话较易理解，因为这借助来给予少数神以生命的塔亚罗亚的妻子名字，我们在库克船长时代在塔希提岛上就熟悉了。在新西兰的关于天神和地神——伟大的始祖们的神话中，她是岩石，名字叫帕帕，她的名字完全证实了她即帕帕（地神）即兰加（天神）的妻子是同一的。假如这个结论是正确的，那么就可以知道，塔亚罗亚——造物主并不是初期有神论思想的化身，而只是变成最高天神的纯粹具体神化的天。例如，乔尔涅尔引用了萨摩亚人关于生活在天国的坦加洛阿的神话。这坦加洛阿将大地从水下托了起来，并从天上向下抛岩石，这岩石现在就形成了群岛。乔尔涅尔在引用这个神话的时候，赋予了这个神以古典的名字，这个名字忠实地表现出他的本性和他的神话起源——坦加洛阿，波利尼西亚人的朱庇特。但是，在某些岛屿上，我发现了被应用于其他低级神话之神灵上的大创世主的名字。在塔希提岛上，死人阴魂的崇拜者们不仅以自己的观点来看待最小的神祇，而且也同样看待塔亚罗亚——创世主本身，认为他是死后受崇拜的人。

在新西兰的神话里，坦加洛阿一方面是海神和及爬虫之父，另一方面是有害的窃听的精灵，专揭露人们的秘密。在汤加岛上，坦加洛阿是手工业者和手工艺之神，他的祭司是木匠。他出去捕鱼，就将汤加岛从海底托了出来。在这一点上他即马乌依相似，事实上，坦加洛阿和马乌依在波利尼西亚



有时合流到完全混为一谈。指出南太平洋神话中的普罗透斯^①式的神祇们的确定的出身是不容易而且并不完全可靠的,但是可以一般地说,土著的神话倾向于体现宇宙的观念,如关于太阳的概念在马乌依的身上占优势,关于天的概念在塔亚罗亚身上占优势。^②

斐济群岛的神话一般地纯粹波利尼西亚的神话不同,在这个群岛上,一个奇异的妖魅形象在诸神之中占据首位。它的名字叫恩登盖依。它体现于蛇的形象之中。某些传说描写它是蛇首石身。它在自己的黑暗的山洞里过着单调的生活,不受任何打扰,什么也感觉不到,除了饥饿以外,没有任何需求。除了乌托——自己的仆人,它谁也不爱,除了吃饭、答复祭司、辗转反侧之外,没有任何活着的征候。这不值得奇怪,恩登盖依较之大部分低级的神享有较少的尊敬。土著们甚至编了大量关于他的歌曲,在这些歌曲里,他跟在拉基拉基的节日里的他的仆人谈话。在拉基拉基立着恩登盖依的神庙,他在那里受到特殊的尊敬。他同他的仆人谈:

恩登盖依:你今天分到食品了吗?

乌托:分到了,它是款待的一部分。但是我们两个只得到了一个低级的盾牌(龟壳)。

恩登盖依:真的,乌托?这非常不好。怎么能这样?我们使他们成为人,让他们住在地上,给他们食物,然而他们却给我们一个低级的小盾牌。乌托,这怎么可能?^③

非洲充满关于神阶和最高神的观念之国家的土著宗教,为我们的问题提供了许多材料。在这方面发展起来的崇拜死人阴魂的才能,可以从祖鲁人的宗教思辨中看出。在这种宗教思辨中能够很容易按迹探求第一个人——古老人,库库隆库鲁向创世主、雷神和上帝的转变。假如我们研究下一系列表现居住在南方的霍屯督人和北方的柏柏尔人之间的西非人种之学说的证据,我们可能会承认这些观念,虽然同那些大部分以体现了人格

^① 普罗透斯(Proteus):希腊神话中所从于波塞冬的海神老人,能变化成任何形状。传说他住在埃及附近的法洛斯岛,管波塞冬放牧海豹群。与其他海神一样,他也有预言未来的才能。——译注

^② Moerenhout: Voyage aux Iles du Grand Océan, I, 419, 437; 埃利斯:《波利尼西亚人考察记》, 1829, I, 321 页; 福斯特:《环球旅行报告》, 540, 567 页。——原注

^③ 威廉斯:《斐济》, 217 页。——原注



化天神的土著概念为基础的外国人的交往,可能对这些观念有影响。^①他们想像,是他们的最高神自己出现在宇宙之中,并指挥这个宇宙呢,还是通过他的下属的神们来行动呢?最后,还是处在远离他的创造物的地方,听任下级的精灵们随意行动呢?——在任何情况下,对于他们来说,他都是天的主宰者,都是上帝。可以引出许多适宜的例子,这些例子中的每一个都有自己的特点,都是极可借鉴的。

在黄金海岸的黑人中,有神论宗教的倾向主要表现在关于体现天的尼昂格莫的观念中。在他们的观念中,尼昂格莫同样是作为这样的神出现的:他是人化的天,他使天活跃起来,并广泛地展开,他给予了雨和光;他过去存在,将来存在,将来永远存在。天是尼昂格莫的创造物,云是他的面纱,星辰是他脸上的装饰品。他是一切有生之物和使之完全隶属于他的世界活跃起来之力的创造者,他坐在庄严的宝座之中,四周围着他的孩子们——“温格”,为他服务并在地上代理他的空中精灵们。虽然人们主要是崇拜后者,但他们也崇拜最老的、最高的尼昂格莫。一个偶像的崇拜者说:“我们每天都看到田野里的草和庄稼及树木在雨水和阳光下生长,这雨水和阳光是尼昂格莫投下来的,他怎能不是他们的造物主?”其次,远离人们,很少干预地上事务的强大的上帝,是一种典型;几内亚的黑人们按照这个典型创造了他们关于最高神的观念,正是这个最高神赋予了下级精灵和精灵以支配权。^②

另一非洲地区的宗教鲜明地显示着类似观念显然借以产生的思想进程。在刚果的金本达人中,苏库-瓦堪格是最高之神。他很少关心人类的命运,而将实际的管理权赋予了善的和恶的“基鲁鲁”或精灵,其中有许多是人的灵魂在人死后转成的。因为存在有比保护人的善良更多的折磨人的恶灵,所以假如失去对邪恶精灵之控制力的苏库-瓦堪格有时若不用雷来震慑它们,不用闪电杀死它们之中的凶恶者,人们的灾难就十分难以忍受。在这样镇压之后,他重新回到宝座之中,仍和从前一样留下“基鲁鲁”主管地上的事情。^③我们追问,这个在有用雷来表现其愤怒的时候一直保持冷淡和平静的神,不是天本身又是什么哩?

最高的神同多神教的少数神之的关系,生动地表现在居住在约鲁巴

① Waits: *Anthropologie der Naturvölker*, II, 167.——原注

② Waits: *Anthropologie der Naturvölker*, 171, 419.——原注

③ Magyar: *Reisen in Süd-Africa*, 125, 335.——原注

人中间的美国传教士的著作中的下列地方。他记述着奥洛伦格(Olorung)——天帝跟少数神之间的关系,在这些最小的神之中,最高的就是具有男女两性的奥巴塔拉——再生产的自然力和山戈即雷神的体现。^①“约鲁巴人的异教学说,显然是在同他们社会管理的形式和习惯之类比的基础上形成的。人民承认国中的一个王,宇宙中的一个神。朝见者们通过国王的仆人、廷臣和高官,并以阿谀奉承的话和礼物来讨取他们的欢心,才能见到国王。正是这样,没有一个人能直接求神。他们说,全能的神本身委派了各种的‘奥利’,它们当然是他和人类之间的代理者和媒介。牺牲不是献给神本身,因为神什么也不需要;而‘奥利’和人极为相似,它们喜欢,于是就献给它们绵羊、小鸽子和其他物品。人们向作为媒介的‘奥利’讨好,但为的不是从它们本身而是以神的名义获得祝福。”^②

植根于自然崇拜最深处的关于最高的太阳和天的学说,在亚洲的土著宗教中也表露于外。神化的太阳在印度粗野的土著部落中十分明确地保持着最高的权力。虽然奥里萨贡德人的一个教派自己选出了塔丽-宾奴或别拉-宾奴——女天神作为崇拜的主要对象,她在理论上同崇拜布拉-宾奴或别拉——光明之神或太阳神仍然是一致的,并且将居于神化的死人阴魂、自然神和一切其他的灵力之前的首位归之于她。^③在孟加拉的科尔人部落中,被认为是各类神之首的是乐善好施的最高之神辛格-邦加——太阳神。在蒙达人的某些部落中,他的威望是如此之高,以至当他们对少数神的祈祷仍然没有结果的时候,他们就向他求助;虽然在桑塔尔人中,对太阳神的崇拜衰落到这种地步:太阳神得到比他的凶恶的隶属神为少的显著的尊敬表示,而仅仅领受有名无实的尊敬和偶尔的食物供品。^④然而这是未开化的部落,据我们所知,始终停留在低级文化阶段上。

日本人已经可以称为比较文明的民族,同时在顽固的保守主义方面也是研究者的最可作为借鉴的例子。日本人怀着这种保守主义来奉行传统的尊敬,并以国家权威的力量来维护自己从前野蛮时代状态的宗教。我论说卡米教(Kami-religion),就是论说神教,对似神的祖先之灵、自然之灵和多神之灵的古代信仰,这种神教迄今还同外来的佛教和儒教一起保留着正式的地位。太阳神比

① 布林(Bourien):《马来半岛的部落》,XVI。——原注

② 麦克弗森:《印度》,84页。——原注

③ 达尔顿:《乔塔纳格普尔高原的科尔人》,见《民族学会学报》(伦敦),VI,32页。——原注



所有最小的卡米或神享有更高的尊崇,小神们虽然只是大神的媒介、卫士和保镖,但也受到人们的崇拜。太阳神的后裔,也像在秘鲁一样,被认为是皇室,而他之灵就活在为王的米卡多^①身上。肯普费尔^②在其于18世纪初写出的《日本历史》中指出,神化到何种程度的“天祐大神”(Tensio Dai Sin)被认为是最小神的绝对统治者,他的化身占有皇帝的宝座。他谈到,日本人的10月称作“无神月”,因为在这个月,根据人民的信仰,最小的神们由于每年都举行对神圣的“内廩”^③的礼拜,他们从自己的神庙中出去了。肯普费尔记述了在当时存在的、祈祷者们都往那里去的“圣地”伊势^④,天祐大神的家乡。在那里又能看到在海岸上小岗里的不大的山洞。有一天神化的太阳隐蔽到那里,于是太阳、月亮和星辰就失去了光明,这样证明了它高于所有的神。在它那狭小的古庙里,在墙上可以看到一块块切开的白纸,这是纯洁的象征;在中央,除了一块被磨光的金属镜以外,什么也没有,它象征着这个大神通观一切的眼睛。^⑤

在鞑靼各民族的广大地区里,最高的天神的形象特别鲜明突出。作为在这个词最低意义中的自然崇拜者,这些未开化的部落想像自己的精灵和恶魔以及大地和天空的一切伟大势力都是受其支配的,就像人那样,受全能而包罗万象的神化的天支配。萨莫耶德人关于体现天的努姆的概念,逐渐转变为不明显的关于最高之神的观念。在通古斯人中,他们的上帝包亚是看不见的,但是无所不知的,是有好意的,然而却是冷淡的;他在自己的世界里,在低级的精灵、太阳、月亮、地和火之间分配所有的职权。在蒙古人中,人们由关于腾格里 Tengri(天)的概念转到关于天神的概念,而后又转到一般关于神或精灵的概念。只要追溯这一切,其次,只要深思在古代突厥人和匈奴人中崇拜天的记述,以及在拉普人的宗教中将铁尔梅斯——雷神的首居的地位同芬兰人的尤马拉和乌阔——上帝和天上的民族祖先的同样地位加以比较,则卡斯特林的正确性就毫无疑问地成立了。卡斯特林断言,关于神化的天的学说是所指出的图兰民族之最初观念的基础,不只是关于上帝的,而且也是关于一般最高之神的最初观念的基础。这些最初观念,在这些

① 米卡多(Mikado):日语文言文“帝(みかど)”的音译,意为天皇。——译注

② 恩赫尔别特·肯普费尔(E. Kaempfer, 1651—1716):德国旅行家和医生。——译注

③ “内廩”(Dairi):日语だいいり,日本天皇居住之御殿。——译注

④ 伊势(Yae):日语いせ,日本三重县地方的旧国名,现为日本本州中部城市,属三重县。——译注

⑤ 西博尔德:《日本》,I,第1章。——原注

民族改宗基督教之后,同关于基督教上帝的概念合流了。^①在这里,我们重新利用了文明民族对那些被官方的手段保留下来的粗野的过去时代宗教残余之研究的优势。

中国国教的主要特点是崇拜跟上帝——天上的皇帝相提并论的天,在它后面就是土——地,在它们下面站的是大自然神灵和祖先们的阴魂。十分可能,这种信仰正如麦克斯·缪勒所认为的那样,在民族学上以及甚至在语言学上构成了西伯利亚图兰部落中一般天崇拜的一部分和遗留。在任何情况下,这种信仰跟天崇拜在基本思想方面,在最高之神的崇拜方面都是相同的。莱格博士责难孔夫子在自己的宗教性的说教中,力图用“天”这个词来代替较古的宗教中著名的并在古书中所采用的那个表示个人统治之神的上帝的名字。但是可以立刻说,中国的圣人事实上是支持古代信仰的传说的,同时完全根据他将其作为特殊的功劳而归之于己的那种作用行事,而这种作用就是中介人的作用,而不是创世主的作用,是古代知识的保存者的作用,而不是知识的宣扬者的作用。除此之外,在粗野的神话宗教中,神化的天被认为是最小的和平神灵之首,在此之前,幼稚的富于诗意的思想转变成了为发达的国家所常有的关于天帝的观念,这是完全符合宗教思想发展的通常进程的。

普拉特^②正确地提出:“中国的宗教体系常有这样的一种思想,即自然中的一切都由精灵使之活跃起来,而这些精灵服从于一个共同的常规。正如中国人不可能想像中华帝国只有一个皇帝而没有一群次要的王公大臣一样,他们也不能想像天帝没有一群神灵。”在其他方面发展起来的关于最高的天的概念,在中国的哲学和道德中作为命运、超高的意志和天职的共同表现而占据统治地位。“天的意志表现在自然之中——贤明的人时刻准备执行天命。”“人应首先履行自己的天职;当他做了他所能做的一切时,他应等待天来完成他的事业。”“一切高官们是天的工作者和天的代表。”“天怎么说?一年的四时按自己的顺序进行,百物在地上出现,它说什么?”“不,天不说话,它只在事件的进程中表现自己,如此而已。”^③

从古代中国文献中摘引的这些片断,或许是欧洲人十分熟悉的,因为欧

① 克拉克:《塞拉利昂》,1846, I。——原注

② 普拉特(Plath, 19世纪):《德国汉学通》。——译注

③ Plath: *Die Religion und der Cultus der alten Chinesen*, I, 18。——原注



洲的文明以同类的材料创立了自己的宗教概念,并且几乎是在同样的方面对它们进行了探讨。萨莫耶德人和通古斯人在迪乌——出现在吠陀圣歌中的天——中具有自己的类似事物。这名字从前是天的意义,同时也是被人化了的的天,这个宙斯获得了比单纯的天更为广泛的意义,那是当他在希腊诗人和哲学家们的眼中升到了下面这种思想高度的时候,即“这种思想在其神圣性、鲜明性和无限性方面都超过了所有其余的思想多少,则鲜明的、蓝色的天就超越所有其他地上看得见的多少”。在神话宗教的低级水平上,在古代的希腊人中,按照像在类似印度半岛乔塔纳格普尔(Chotanagpur)中的科尔人或阿比西尼亚的加拉人的野蛮人中那样简单的方案,发生了幻想性的神界变成了帝制国家的过程。宙斯是奥林匹斯众神之王,而在这众神的下面还有一群半神、英雄、恶魔、神女、精灵。在宗教思辨的最高阶段,被提高了的关于世界之动因和存在的观念,关于物质的和精神的规律的观念,在宙斯的名义下获得了个性和形象。作为这一历史运动的直接产物,古典的天崇拜迄今还保留在我们的歌曲里和舞台上,保留在所有遗留之中的最古怪的遗留里——在意大利歌剧的模拟宗教里;在那个歌剧里,被舞台条件所要求的崇拜迄今还是向着神化的“天”。甚至在我们每天的言语里,许多习惯的说法都在民族学家的心中唤起最古的宗教史中的形象:天至今还在用我们的语句允许、禁止、同意,就像从前这被真诚地加给它的那样。

研究高级文化诸民族中关于最高之神的学说的全面发展和历史的任务不论多么困难和广泛,我们最低限度可以看到一些指导研究的可靠线索。关于住在天上、地里和海里并管理它们的大自然神灵的学说,在亚洲发展成为这样一些概念,例如,关于马加特(大神灵)和帕拉马特曼——体现在罗门形象之中,体现在全世界无所不在的灵的形象之中的最高神灵——的观念。^①在欧洲,这种学说转变为哲学的原则,这种原则极妙地表现在开普勒(John Kepler)的话里:世界是一个和谐的整体,它的灵魂就是神。孔德也有对于思辨神学的这一方面的意见。按照他的话说,古代关于宇宙灵魂的概念、大地是一个巨大的被赋予灵性的实体的思想和现代的那种在德意志

① 见科尔布鲁克:《随笔》,卷2。Wuttke(伍特克):*Heidentum*,第1部,254页。沃德:《印度人》,卷1,21页。卷2,1页。——原注



人的形而上学中最发达的泛神论,是概括的和形成系统的拜物教。^①多神教在其个人和大神的职能之不可解的混合方面,在其对集中了某些小神之特点的最高灵物之最高权力的承认方面,都倾向关于基本统一的学说。麦克斯·缪勒在他关于“吠陀”的一篇讲义中,给关于各不同神中神之统一性的学说提供了 Kathenotheism 的名字,这个学说表现在下列大可注意的几行中:

Indram Mitram Varunam Agnim āhur atho divyah sa suparno Garutmān:
Ekam sad viprā bahudha vadanti Agnim Yamam Mātariśvānam āhuh.

“他们称他为因陀罗、密特拉、瓦鲁纳、阿格尼,后来,他是普飞的天上的加霍特曼;统一的那个,圣人用各种不同的名字来称呼;他们称它为阿格尼、雅马、马塔利苏瓦纳。”^②

最高神的形象,它是上帝,太阳神,或是大神灵。这个形象在蒙昧人的观念中已经采取了世界之神主宰的形式和职能,因此这最高神的形象本身表现着这样一种观念,这种观念的发展和确定就形成了有系统的神学的多世纪的工作。于是,在希腊就出现了宙斯,他是最高的,最大的,最好的,“他过去是,现在是,将来还是”“一切的主宰,一切之首”,“凡俗者和不死不灭者的帝王”,“宙斯是众神之帝”。^③波斯宗教的阿古拉-马兹德就是这样,他的72个称号之中,就有下列的一些:造物主、守护者、养育者、至圣的、天上的、医治者、高僧,圣洁的、最庄严的、全知的、专制独断的。^④在下面的断言中或许有对的部分,那就是:古埃及深奥的宗教,集中在关于通过不同类土著神而表现出来的神的统一性的学说中^⑤,力图阐明瓦亚尔、别尔、莫洛赫的模糊不清的个性是没有希望的,任何一个考古学者和古代研究者,都无力解决神名埃尔在它于闪米特诸民族的广泛流传中包含着多少关于最高神的概

① 孔德:《实证哲学教程》。Cf. Bp. Berkeley's *Siris*; 关于作为世界神灵的宇宙灵气的最新论述,见 Phil. Spiller: *Cott im Lichte der Naturwissenschaften*, Berlin, 1873(第二版注释)。——原注

② 《金刚吠陀》, I, 164, 46; Max Müller: *Chips*, vol. I, pp. 27, 241。——原注

③ Welker: *Griechische Götterlehre*, 113, 175。——原注

④ 《火教经》, 12 页。——原注

⑤ 威尔金森:《古代埃及》, IV, 第 12 章。——原注



图 48 “天帝”因陀罗

念。^①伟大的西罗一腓尼基人的国家和宗教，早已从地面上消失了，仅仅留下了自己过去伟大的考古学上的纪念物。他们那犹太人的亲戚的历史则是完全另一个样了，这些犹太人仍然保留着自己古老的民族性，并且至今还奉行着宗法制的宗教。继承了以色列人宗教信仰的民族，相信有一个最高的、全能的神，这个神最初造了天和地，他的帝位早就建立了，他是万世不朽的。

在总结我们的研究之前，将适当地简要叙述一下我们借以认定现代蒙昧人的万物有灵观，或多或少是古代人类社会万物有灵观的完备形式的那些根据。蒙昧人的万物有灵观是以关于灵魂的学说为基础的，这种学说在蒙昧人中较之在文明世界，是在广泛得多的规模上发展的，并且扩大成了更加广泛的关于灵物的学说，这些灵物使宇宙活跃了起来，并且管理它的各个部分。这种万物有灵观逐渐变成为体现人格动因的理论，这种理论又转变成成人和自然的一般哲学。从这方面，可以把万物有灵观看作是自然宗教的直接产物，这种说法同时也可以用在维尔金斯^②主教的下列定义的意义上来使用：“我把人们能够知道和他们必须知道不借助天启而由思考和经验发展起来的智慧本质自身的力量这一点叫作自然宗教。”熟悉蒙昧民族宗教的神学者们，未必把这种宗教称作天启的直接或间接的产物，因为现代的神学需要在下面这种水平上来取消或者改变这些宗教的细节：这些宗教的某些特点恐怕依旧是未触动过的。

蒙昧人的万物有灵观是属于低级文化的原始形成呢，还是完全或者部分地由那种在高级文化阶段上形成而又通过适应或蜕化而转到文化落后社会中去呢？对第一种意见有利的结论虽然还没有无疑的论证性，然而也是十分有根据的，至今也没有遇到势均力敌的反驳。处在跟感觉的直接证

① Movers: *Die Phönizier*, 1841—1850, I, 169. —— 编注

② 毕晓普·维尔金斯 (Bishop Wilkins, 1614—1672): 英国主教和神学家。—— 译注

据有密切联系,并且显然首先依据这种感觉而产生的蒙昧部落的万物有灵观,是一种自足的体系,假如人类在任何地方都不超过蒙昧水平,它就能够存在于人类社会之中。但是,具有高度文化的诸民族的万物有灵观,显然跟他们的智力状态完全没有这种直接和全面的联系。它远没有被那些由对自然的直接观感所引起的学说如此狭窄地局限住。原始的万物有灵观学说,为了适应新的发展着的文化条件,在复杂的万物有灵观中越来越大地改变着形态。因此,在发达的和复杂的万物有灵观中,古代的学说同另外的特别信仰一起保留了下来,这些萌芽状态的信仰未必能在原始部落的宗教中找到。

在研究的过程中,万物有灵观从一个历史阶段到另一个历史阶段的进程以及这个进程的巨大的变异性和它的牢固的稳定性,对于我们来说是同样大可注意的。蒙昧人的万物有灵观,正如在它的那种情况下和在它缺乏的那种情况下一样,它显然是一种原始的体系,从这种体系开始了多世纪的世界教育教程。我们特别注意那些在原始的万物有灵观中占有坚实基础的各种不同的信仰和习惯,好像它们就是从它里面生长出来的,在复杂的万物有灵观中,它们与其说是变成了哲学的财富,不如说是变成无知的财富,并且比起作为自己时代的产物来,更多地作为古代遗留而存在,同时,是从全盛的生活转入遗留状态。因此,蒙昧人的宗教时常用来解释文明宗教的学说和仪式。相反的情况则远为少见。这种事物的状态具有历史和实践的意义。

退化论认为,蒙昧人奉行着作为被歪曲了的从前高级文化的遗留物而为我们完全了解的信仰和习惯。进化论认为,在开化的人们中保留着在社会发展较不发达阶段上合理的信仰和习惯。我们对遗留的研究我们来判断这两种理论,原来,在低级文化阶段上是合理的宗教信仰,似乎在高级文化阶段上变成毫无意义的迷信。由此可见,退化的理论较多地获得了有利于自己的证据和理由。除此之外,这些意见也同史前考古学所告诉我们的相一致。至今还保留着石器时期特点的蒙昧人的生活,被认为是人类的智力、伦理和物质方面远古状态的形式,或许是完全合理的。假如是如此,那么低级然而有能力发展的万物有灵观宗教的状态,应当归属于原始文化。

最后要补充一些关于本专题研究的对象或从中排除出去的对象の説明。习惯于以教条式的、重于感受性的和道德的观点而不是以民族学的观点来研究神学问题的人,可能会认为本专题的研究片面因而很容易导致理



误；然而，其实我们是在深思熟虑之后，才采取了单一的态度来对待本著作中所提出的问题。因此，虽然本文对各种学说的检验，不仅涉及宗教体系的发展，也涉及宗教的根本性实质问题，但我已经感觉到，我不能、也不愿意全面而尽如人意地卷入这种宏大的讨论之中，而且经验已经表明，想拿不常用且独断专行的只言片语来解决这类问题，是一种最严重的错误。旅行家们，尤其是传教士们，对蒙昧民族及野蛮民族的宗教所作的种种描述，常常因为描述者们那容易引起争议的腔调，因为他们对叙述事情真相的可靠性掺伪混假，使得这些描述的科学价值大为减色。浅薄的学者，会简单地用外国宗教学说中的对抗性或一致性，与他自己的正统学说来作一番判断，而在这些问题上，大多数博学且开明的学者，却持有完全不同的见解，这是件令人忧伤的事。将低级宗教系统化，将它们那形形色色的细节概括为不多的和简要的构成它们共同基础的原始哲学思想，我认为是对宗教科学之必要的补充。我尽量努力完成我的任务，我现在只是将我研究的结果留给其他学者，他们能够利用所引的事实来作比较广泛的概括。

■此外，我对宗教的智力方面的注意胜过对它的出于感情的方面的注意。其实，即使是在粗野的蒙昧人本身的生活中，宗教信仰也伴有强有力的精神运动：战战兢兢的尊敬，严酷的恐惧，狂热的失神状态，发生在当感情和思想在每日生活的水平上无限高涨的时候。在下面的这样一些宗教里，这样一些感情大概要强烈得多！在这些宗教里，信徒不仅体验着这种热情，而且在那里，爱戴感和期待感，正义感和仁慈感，坚强感、温柔感和忘我的忠诚感，难以描写的悲哀和难以名状的幸福感的最高程度，都集中并交织在他那宗教体系的周围。像“灵魂”、“精灵”这样的词，有时会在语言中失去它们纯粹的哲理意味，语言能够使它们作为传达超验情感中神秘感觉的措辞，与宗教思想的这种倾向完全一致。但是，宗教的这一切方面我们在本书中都涉及了，而那种对这一对象谈得不多的地方，与其说是有意，的不如说是偶然的。在有些人看来，宗教高于一切宗教感情的事物，对我的讨论，他们也许会说：你无情地描写了灵魂，你非神圣地大讲什么灵物。且让他们去说吧！我奉行这样的格言：无须辩解，直抒己见。

科学的进步有时是以下面的这种工作为主要条件的，这属于一种特定的智力方面的工作，这种工作一点也不离开主要的对象而偏向其周围那些事物，不论它们之间的联系多么强。一个解剖学者做得好，解剖身体组织不以这身体与之有联系的享乐或受苦的整个世界为转移。假如有一位战略家

要为一篇有关战争科学的论文写序言,却询问别人:一个基督教徒拿起武器投入战争是否合法?人们会认为此人十分傲慢无礼。在本书中,我为自己提出了绝不研究宗教的一切方面的任务。我试图研究万物有灵观的这些情况,即在我看来,它在原始人类社会里所表现出的最初形式,并指出它在宗教发展各不同阶段上的变化。

在这一部分专题论述中,几乎完全没有谈到伦理学的问题,这不只是由于考虑整理的问题,也是受课题性质本身决定的。虽然这可能使一些人感到奇怪,但是,事实有利于说明:在道德和宗教之间仅仅存在着一种萌芽状态的关系,或者这种关系在不成熟的文化中完全没有。在蒙昧人的宗教和文明民族的宗教之间的比较证明,与它们哲学深处存在相似点的同时,在它们对人类生活的实际影响中也存在很大的反差。既然蒙昧人的宗教能够是自然宗教的表现,那么,宇宙的道德组织是自然宗教的存在基础这种普遍流行的思想,就失去了任何根据。蒙昧人的万物有灵观几乎完全没有道德因素,而这种因素对于现代受过教育的有智慧的人来说,构成了现实宗教的主要动力。我不想因此说道德感被排除于原始社会生活之外。没有道德规范,最粗野的部落都是不可能存在的。事实上,即使在蒙昧部落中,道德法规都十分明确并受到尊重。但是,这些道德法规是建立在传说和公众舆论的基础上,并且显然完全独立于和它们并存的万物有灵观的宗教和仪式之外。但是,原始的万物有灵观并非是不道德的,它只是没有道德观念。根据这个简单的理由,我们认为,尽可能把万物有灵观的研究,同道德原则的研究分开,是合理的。

关于道德和宗教关系的大问题,一般是困难的、复杂的,需要大量的事实证据。联系道德的民族学来研究这个问题,对于较为正确地解决它或许将是适宜的。为了证明对它们这样区分的正确性,用几句总括的话说,指出那些在同文明民族交往的影响下其概念迄今很少改变的蒙昧部落就够了。必须十分谨慎,以便不去信赖对它们中存在的善恶概念的模糊不清的意见,要确切地研究这个概念是什么:这是哲学家和道德家们称之为善行和恶习、诚实或邪恶的那个呢,还是这个概念仅仅表现了个人利害的意识?关于宗教和道德之间存在联系的思想,在许多人心根深蒂固。但是,历史教导我们,在发现这些课题合流的征象之前,它们能够彼此互相独立地长期存在。在历史的进程中,宗教通过不同的途径,将许多处在它的版图之外的不重要的和重要的事物都纳入自己的领地,例如禁食某些食品,为特殊的日子举行



庆典,对亲戚的婚姻法,将社会分成等级,裁可社会法律和国家管理准则。当从政治的观点,也就是从它对人类社会的实际影响方面来看待宗教的时候,它的最大的力量,就是那伦理法规般的神圣约束力,那神学的道德强制性,那支配宇宙的道德说教,以及应用于现世道德活动的以未来生活报应论代替继续生活论,这是十分明显的。但是,这几乎全部属于处在高于蒙昧人水平之上的宗教,而不属于最早的和原始的宗教。^①全世界各种宗教,通过一个万物有灵原理而结合在一起,由于引入了道德成分,它们分化为了两大类——一类是低级体系,其最佳成果,就是向人们提供孩童般天真质朴的自然哲学;另一类是高级信仰,正当而神圣的法律牢固地树立在其基础之上,它还激励起人们的责任感和慈爱心,假如我们思考一下这件事,它就将有助于理解:伦理的影响,比起哲学说教来,对于宗教的效力来说是多么巨大。

① 泰勒在其对万物有灵观的详细评论中将自己的注意力放在了问题的认识论(也就是关于认识和思维)方面,只是一般地谈了一下万物有灵观的社会根源。恩格斯在《费尔巴哈和德国古典哲学的终结》及《反杜林论》中有关宗教的部分,就能借助泰勒的所有珍贵的实际材料和见解形成关于宗教和原始宗教之起源的正确观念。至于原始宗教之充满感情的方面,泰勒本人承认,在他的著作中没有涉及;〔法〕列维·布留尔著、丁由译的《原始思维》(商务印书馆,1981年版)提供了许多关于这方面的内容。——译注

第十八章

仪式和仪典



宗教仪式：它们的实际目的和象征目的——祈祷：这种仪式从文化的低级阶段向文化的高级阶段之最初的发展，它的低级非伦理学阶段；它的高级伦理学阶段——祭祀：最初的供品论转为庆贺和放弃论——祭祀神采取的方式——对自然力、动物物神和祭司的物质奉献——对神或偶像所采用的祭祀物品——血性祭品——借助火的奉献——熏香——精灵的奉献：祭品灵魂的消费或奉献——奉献牺牲的动机——从供品论转为庆祝论：意义不大的和形式上的供品；祭祀的酒宴——放弃论——奉献孩子作为牺牲——祭祀中的替代：奉献部分代替整体，低级生物的生命代替高级生物的生命；奉献模拟物——在民间迷信和宗教中的现代的祭祀遗留——作为一种激起失神幻象之手段的斋戒——斋戒由低级文化到高级文化的形式——引起幻象的药物——为了宗教的目的而引起的昏迷和癫痫——面向东方和西方呼告——对于太阳神话的这种习惯态度和太阳崇拜——在殡葬、祈祷和建庙时朝向东方和西方——用火和水净化——由物质的净化转向象征性的净化——净化跟各种不同的生活情况的联系——净化在原始社会中的存在——新生儿、妇女和由流血或接触死人而受玷污的人们的净化——在高级文化阶段上实际运用的宗教净化——结论

宗教仪式在理论上分为两部分，但是，这两部分在实际上又是相互结合在一起的。它们一部分具有重要造型的或象征的意义，是宗教思想的戏剧性表现或宗教的哑剧语言；另一部分则跟灵物交际的手段或影响它们的手



段。在这种意义上,宗教仪式具有如此直接的实际意义,就像任何化学的或机械的过程那样,因为信条和崇拜正如理论和实践那样是彼此相关的。在宗教科学中,仪式的研究既有强的一面,又有弱的一面。一方面,通过目击者获得关于仪式的确切知识,比起得到关于学说本身的如此可靠的和明显的材料来要容易得多。我们所知道的蒙昧人和野蛮人的宗教中的非常多的东西,是包含在我们那些关于它们的仪典的知识中。同时,某些宗教仪式的特点是惊人的永恒不变性,实际上,保留着远在历史范围之前的漫长时期中的那种形式和意义。但是,另一方面,阐明一种今天我们所熟悉的仪式的意义,却是很不足的。随着宗教在其漫长而形形色色的历史过程中适应新的智力上和精神上的环境条件,有时会发生这样的情况,有那样一些宗教习俗发生了极为明显的变革,而一般宗教习俗的形式是细致地甚至原封不动地一代一代地重复着,一直重复到内在意义发生部分变化为止。

在诸大民族的宗教中追溯所有这些变化的自然困难又由于下面的情况而增大了,那就是祭司阶层通常将宗教中必不可免的变化的痕迹弃置一旁或者把它们抹掉,或者甚至努力赋予那些真正野蛮人的其意义不大适合现代精灵的那种古代仪式以神秘玄妙的意义。但是,研究者在个别地研究某一种宗教时面临所遇到的困难,在广泛地比较研究的时候减轻了。将不同文化阶段上的某一种仪式的例子加以对照的民族学家,常常能够较之祭司正确得多地阐明它。对于祭司来说,仪式那有时跟原始相距非常之远的意义,成了盲目信仰的对象。由于注意到宗教的低级阶段对高级阶段的说明作用,我在这里本着民族学的目的,作为对宗教学说的补充,搜集了一批神圣的仪式,这些仪式中的每一种都在其发展中提供了许多可资借鉴的东西,虽然它们发展的道路是极为不同的。所有这些仪式自古在其萌芽状态时就在蒙昧人的文化中发现过,它们全都在野蛮时代有过,最后,它们在现代也都被提了出来。这些仪式是祈祷、祭祀、斋戒(以及其他人为地制造幻象的手段)、朝向东方和净化。

祈祷,“由外部手势表现的或者不由外部手势表现的真诚的灵魂意图”,是一个精灵向一个精灵的祈求。当向人之无形的灵为神的灵魂祈祷的时候,则这祈祷并不是什么别的东西,而是人们之间日常交际的进一步发展。当崇拜者向灵物祈求的时候,虽然这个灵物在宇宙中的地位和实力都大大超过他,然而这是个在其本身精灵天性的形式方面造成的灵物,他的思想状态仍旧是这样的:祈祷既是理性的行为,也是实际的行为。祈祷的本质实际



上是如此简单明了,对它的研究远不需要那些详细的事实和那些仪式所常常必不可缺的证据,这些仪式在实际的意义方面是比较微末的。但是,不能认为祈祷是万物有灵观信仰的必然结果,因为在低级(多半)的文化阶段上发现许多这样的部落,它们明确地承认精灵的存在,但是关于它们,却确实不知道,他们祈祷它们,甚至默祷它们。

但是,在这种低级水平的范围之外,万物有灵观和祈祷开始彼此越来越接近。它们在最初阶段上的相互关系,可以从某些属于蒙昧社会和野蛮社会并逐字记录下来的祷文中最明显地看到。这些材料证明下面的意见是正确的,那就是祈祷在低级文化阶段上就已经在宗教中出现了,但是在这里还没有道德基础。在它里面请求愿望的实现,然而愿望只限于一些个人的利益。只是在较后和较高的道德阶段上,崇拜者才开始把关于帮助立善去恶的祈祷补加到求福中去。祈祷通过这种方式变成了道德的工具。

在巴布亚的坦纳岛上,神是保护果实生长的死去的祖先的灵魂。作为最高的祭司而起作用的部落酋长,在默不作声的大会中间奉献过最初的果实之后大声地做下列祈祷:“怀怜悯之情的父亲!这就是你的食品:你吃它,并把它分给我们!”然后全都做同样的祈祷。^①在萨摩亚群岛上,在收获时祭过阿瓦酒之后,一家之长做下列的祈祷:

“这是给你的阿瓦酒,噢,神!请你们慈爱地关怀这个家庭,赐给它幸福,让它人口兴旺。请让我们全都安康。请赐予我们的田地丰产,庄稼生长,让我们——你们的创造物食物丰足。这就是给你们——我们的战神的阿瓦酒。让这片国土上为你们生出无数强大的部落。

这就是给你们阿瓦酒,噢,海神们(乘着汤加人的船和外国的船舰航行的神灵)。不要靠到我们的岸上,你们将顺着大洋随意航行到别的地方。”^②

北美的西乌族印第安人无疑在某种程度上受到了欧洲人的影响之后说:“死人的精灵,关照并怜悯我吧!”然后就请求他所需要的,例如,在狩猎时的好天气和成功。^③在奥萨戈人中,不久前人们还在黎明中向瓦孔达——生命之神祈祷。皈依者装作流泪或真的流着泪从小集体或伙伴中退出一

① 鲁纳:《波利尼西亚》,88页,427页。——原注

② 前引,200页;又见埃利斯:《波利尼西亚胜地》,卷1,343页;马林格尔:《汤加群岛》,卷2,235页。——原注

③ 斯库克拉夫特:《印第安人的部落》,Ⅱ,237页。——原注



步,用哀诉的慈悲调的怪异声音,大声地祈求:“沃康达(Wohkonda),可怜我,我非常穷苦;给我所需要的东西;让我成功地反对我的敌人;使我能够为我的朋友之死报仇。我能够取得胜利品,得到马!”等等。这种祈祷可以或不提及某些死去的亲属或朋友。^①在约翰·丹尼尔^②关于印第安人的树皮快艇的整个船队在静静的黎明时在苏比利尔湖上起航的故事中,可以看到阿尔奈琴族的印第安人在从事危险的旅行时怎样做:“我们在湖上刚驶过200码,所有小划子就都停了下来,统率者开始向大神灵大声祈祷,请求它帮助横渡湖。他说:‘你创造了这个湖和我们——你的孩子们;你能够让水始终平静,而我们能够平安渡过。’他继续做这类祈祷5分钟或10分钟。然后他将一捆烟草抛到湖里。其余的小船也都这样做了。”^③努特卡部落的印第安人,在准备去打仗的时候这样祈祷:“大克瓦古策,保全我的性命,免去疾病,帮助我找到敌人而不害怕他们,让我碰到他们睡觉而杀死他们。”^④在下列德拉瓦尔人的战歌中热情更多:

噢,天上的大神灵,
关怀我的孩子
和我的妻子吧!
让他们不要为我悲痛!
在这一事业中我定能成功,
我能够杀死敌人,
并将胜利的功章带回家中,
带给亲爱的家庭和我的朋友们,
我们能够一同高兴……
请慈爱我,保护我的生命,
我将给你上供。^⑤

① 马克·科伊:《洗礼教徒印第安人的传教》,359页。——原注

② 约翰·丹尼尔(John Tanner):美国人,在年轻时被弗吉尼亚的印第安人绑架,在印第安人中生活了30年之后才回到白人。他出版了《约翰·丹尼尔日记》(1830),阿·图·普希金对它十分感兴趣,在《同代人》杂志中发表了《日记》的摘要。——译注

③ 坦纳:《记事》,1820,46页。——原注

④ 布林顿:《新大陆的神话》,1868,297页。——原注

⑤ Heckewelder: *Indianische Völkerschaften*, 354。——原注

下面的两段祈祷文根据莫利纳的记述,出自老年人的回忆;这些老年人向他描述了秘鲁在印加人统治下的宗教。这两段祈祷是印加人祈祷仪式的一部分。第一段祈祷是向太阳致意,第二段是向创世主致意:

“噢,太阳!您说过让库斯科人(Cuzcos)和汤帕斯人存在,让您的这两个孩子征服所有其他的人民,我们请求您让您的孩子印加族永远是征服者,因为他们是您创造的。”

“噢,征服者乌拉柯卡(Uiracocha)!乌拉柯卡永远在此!您在地球上独一无二!是您给予人们生命和勇气,并告诉男人们说:‘让这个做男人!’又告诉女人们说:‘让这个做女人!’是你制造了他们,并给予了他们生命!照顾他们,让他们健康、和平地生活。你在崇高的天上,在暴风雨的云中,赐给他们长寿,并接受他们的祭祀,噢,乌拉柯卡!”^①

在非洲,祖鲁人向自己祖先的精灵们祈求的时候想:呼唤它们就行了,不必谈需要祈祷什么,因为他们确信精灵们本身就知道这个。所以他们的全部祷文有时就是一声呼唤:“我们家庭之祖先们!”当祖鲁人打喷嚏的时候,此刻他就站在神灵的近旁,这时他只要暗示一下自己的需要(如英国的民间迷信所说的“盼望所愿望的”)就行了。在这些场合,单个的词:“乳牛!”“孩子们!”——这就已经是祷文。在比较完整的形式里,它们具有下列的样子:“我家庭之祖先们!家畜!”——“我们的家庭之祖们!幸福和健康!”在向祖先奉献家畜作为牺牲的时候,祷文就采用这种语言。在节日结束的时候,酋长就在全体寂静的人们中间说下列的话:“是的,是的,我们的完成了如此这般崇高事业的祖先,我们向您祈祷。我奉献一头水牛作为牺牲,向您请求幸福。我不能够,我说,您拒绝这食物,因为这里的牲畜是您给我的。假如您向我要您自己给我的食物,我不应该把它给您吗?我向您请求牲畜,让它们充满这个圈。我祈求庄稼,让尽可能多的人民能够聚集在这个村子里,愉快生活,歌颂您。我还要祈求孩子,让这个村的居民人口兴旺,让您的名字永垂不朽。”他以这些话结束。^②从靠近赤道的黑人中可以列举出下列的祈祷,向最高的神请求;它属自然神,正如我们已经看到的,多少是属于上帝

① 《印加人的习惯和法律记事》,C. R. 马卡姆翻译出版,31页,33页。还见布林顿,298页。——原注

② 卡拉维:《阿马祖鲁人的宗教习俗》,1868—1870,141、174、182页。——原注



的。黄金海岸的黑人举目向天并且这样请求他：“上帝，今天给我米和甘薯，黄金和美玉，给我奴隶、财富和健康，这样我就能活潑而敏捷！”崇拜动物的人，他在早晨嚙水并且说：“老天爷！答应我今天可以有东西吃。”当物神显示给他看赐给的药物时，他就立即把它举向天空，并且说：“阿塔·尼雍莫！（Ata Nyongmo！老天爷！）愿保佑我给的那些药物。”耶布（Yebu）要说：“上天的神，保佑我不生病，不死。上帝赐我快乐和才智。”^①当尼亚萨湖（Lake Nyassa）的曼甘贾人（Manganja）向上帝供奉一篮饭和一本地麦酒，求他给他们下雨时，女祭司把饭一把一把地抛在地上，同时用一种高亢的声调呼诉：“您听着，啊，上帝！请赐雨！”集合起来的人们响应，他们轻轻地拍着手，低声地吟诵（他们总是用吟诵语调提出他们的祈求）：“您听着，啊，上帝！”^②

在亚洲，可以找到在蒙昧状态和野蛮状态之间的过渡阶段上的典型的祷文形式。缅甸的克伦人给在稻田中间的小屋子里的收获女神奉献祭品，还在女神面前放上两张小兽皮，让她能够捆住任何敢于到她的田地里来的人的精灵。然后，他们这样向她请求：“老奶奶，你保护我的田地，你看守我的庄稼。目光锐敏地看着那些走进田地里来的人。假如他们走进，你就用这条绳子捆住他们，你就用这兽皮捆上他们，不要放开他们！”在打稻时他们说：“请搅动搅动，老奶奶，请搅动搅动！稻子在丘的高处，在山的高处生长。请搅动搅动，老奶奶，请搅动搅动。”^③

我们从奥里萨的贡德人的一些长祷文中引出一则：“啊，布拉-宾奴！啊，塔丽-宾奴和所有其他的神祇（列举它们的名字）。你，嚙，布拉-宾奴，你创造了我们，并使我们具有了饥饿感。因此，食物为我们所必须，因此，需要田地肥沃。你给了我们一切种子，并吩咐用牛工作，制作犁和耕地。假如我们没有从你那里获得这种技术，则我们至今还在以灌木丛和原野的野果为生，是被你所抛弃的，我们也就不可能崇拜你。实现我们现在的祷文，记住我们的富裕和对你的庆贺之间的关系吧。早晨我们还要在天亮之前去到田里播种。搭救我们免受老虎、蛇和有害的一切的危害。你这样做：让种子在吞食它们的鸟看来好像是土，而对于吞食它们的地上野兽来说好像是石头。让种子那样迅速地生长，像水在一夜之间就流满了干透了的小河。使

① 图茨：卷2，169页；斯坦豪塞（Steinhasser），I. c. 129页。——原注

② 罗利：《大学》，中亚传道》，226页。——原注

③ 梅森：《克伦人》，见《孟加拉亚细亚学会会刊》，215页。——原注

土地那样易于顺应犁,就像蜡顺应炽热的铁。让耕起的土块就像冰雹消融那样容易散开。让犁如此有力地犁出沟痕,就像使被折弯的树木伸直。让我们从那些种子得到回报,那种子有那么多因疏忽而落在了田野里,在担回家时,有那么多落在了路上。让来年得到这样的收获:当我们重新去播种的时候,现在偶然撒落下种子的草地和小路都变成了新的庄稼地。我们自古就靠着你的恩惠生活。现在继续把恩惠赐给我们吧。请记住,我们财富的增大加强着对你的崇拜,而它的减少,就将导致放松对你的庆贺。”^①下面是一位祈祷者对画面女神祈求的结语:“让我们的畜群如此之大,以至它们都不能收容;让儿孙满堂,要照看他们,他们的双亲都不堪其累——他们那精于此道的双手都累得精疲力尽了;让我们的头总是碰上悬挂在我们屋顶的无数铜酒壶;让老鼠从它们那猩红的毛织物和丝织品的碎片的窝中出来;让城市中的全部鸟都能在我们乡村的树中看到,每天在这里都有牲畜被宰杀。我们不知道祈求什么好。你知道什么是我们所需要的,就把它给我们吧!”^②

这就是低级文化阶段上的祷文的样式。它们在较为开化的民族中也有不少是可作为特征的。虽然中国人早在许多世代以前就已经从野蛮状态发展到他们现在独特的文化水平,在他们那墨守成规的宗教中,对祖先灵魂、自然精灵和仁慈之天的关于求雨、求收获、求财富的祷文,同北方西伯利亚诸民族的祷文比较起来,在长期中几乎没有变化。在世界的其他宗教中,祷文假如不是全部,也是大畧分或小部分在其意义上接近于蒙昧人的祷文。在《吠陀经》中我们发现了下列的祷文:“雷电的印特囉,你还没有给我们的那个东西,一切的神都用双手给我们。财富、大量的牲畜都来到了我这里,因为你是伟大的。”^③伊斯兰教徒们这样祈祷:“啊,安拉!把被俘的人们从俘虏中解放出来,取消借债人的债务;这个城市得到了安静与太平,赐予它财富和丰裕,所有伊斯兰教徒的城市都是如此,囉,万物的主!我们和所有的旅人、巡礼者、战士和在你的土地上游历的人以及你的芸芸众生都得到了平安和健康,啊,万物的主。”^④例如,同样,贯穿基督教徒的仪式,有一个从蒙昧时代起祈祷在主要方面不变的无眠系列。环境适应于我们本地的需要,我

① 麦克弗森:《印度》,110,128页。——原注

② 麦克弗森,同上;又见亨特:《孟加拉农村》,182页(Santals)。——原注

③ Wutke: *Die Geschichte der Heidenthums*, 1852, II, 342. ——原注

④ 莱恩:《近代埃及语》, I, 128页。——原注

们可以战胜我们所有的敌人,生命、健康、财富和幸福都是我们的。

这些是文化中的不变性。但是,现在让我们看一下不少改良和新形成的明显的方面:一种普遍信仰在发展排他的民族观念中的广泛政治影响,在蒙昧部落中几乎不超过萌芽的过程,但是在野蛮时代却成长到了相当的高度,能够公开表现对另外教义的敌视。这种感情表现在特有的祷文中。例如,在《梨俱吠陀》中说:“让我们避免灾祸!我们要以圣诗战胜那些不知道圣歌的人!把雅利安人■达休人区别开^①,惩罚那些不举行神圣仪式的人,让他们屈服于所奉献的祭品之下……因陀罗使不信神者屈服于虔信神者,用信仰者的手消灭不信仰的人。”^②下列的引文是最后的祷文,开罗许多学校中的孩子们不久前还用它来祈祷,现在大概也用同样的形式来祈祷:“我在安拉那里寻找躲避万恶的恶魔的地方。以怜悯之情的仁慈的……安拉的名义,啊,一切创造物的主!啊,安拉!消灭不信仰者和多神教徒,你的敌人,信仰的敌人!啊,安拉!让他们的孩子成为孤儿,弄脏他们的住宅,使他们的脚扭伤,将他们本身,他们的家庭和财物,他们的妻子、孩子和婚姻方面的亲属,他们的兄弟和朋友,他们的不动产,他们的部落、资源和土地都变成伊斯兰教徒们的战利品!啊,一切创造物的主!”^③

另一种重要的文化倾向,就是倾向于通过特定惯例的固定的人类关系。这种倾向从无记载的年代起就表现在将崇拜仪式挤进机械的惯例成规的框架的努力之中。同时,在饱和溶液——假如可以这样说明的话——中的宗教里,特定的僵硬了的信仰和仪式形式已经结晶了。因此,本来是像对活着的家长 and 首长呼吁那样心灵之活泼自由地冲动,僵化为一些固定的传统公式,这些公式必须逐字逐句地重述,并且在其实际意义方面像是变成了某种咒语一样的东西。特别是在那古代宗教语言在同一时期已经既变成不可解的又变成神圣的世界四分之三的地方里,祈祷仪式充满了这一历史过程的例子。它在欧洲的最后发展阶段与念珠的应用有关。这种信仰的计算器是亚洲人的发明。假如不知它的来历,至少它是在古代佛教徒中特别发展。由 108 颗珠子构成的念珠至今还是由数出神圣公式的佛教徒的手指一个一

① 这里表现了作为印度主要土著居民的达休人对那些自尊自大地自命为雅利安人(高贵的人)的外来占领者的仇恨。——译注

② 缪尔:《圣诗经文》,1—5卷,1858,Ⅱ卷,第3章。——原注

③ 莱恩:《近代埃及语》,Ⅱ,383页。——原注

个地摸数；这种公式的反复在任何虔诚宗教的生活中都占有如此重要的地位。

念珠传入伊斯兰教徒和基督教徒中不早于中世纪，在这里发现的有念珠陪伴的祈祷方式，每次都要掐动。佛教徒祈祷的程式，在何种程度上表现祈祷的本质，这是一个值得很好考虑的问题，在这里有必要提出。按其源自婆罗门教及其同原始精灵崇拜的居民信仰的结合来说，佛教在很大的程度上保留了常常祷告的性质甚至习惯。但是，根据严密而特殊的佛教哲学，人的神渐渐消失在形



图 49 西藏人的转经筒

而上学的观念之中，甚至要求某事的祈祷的言辞也不是祈祷文，正如柯彭所说，这儿不是他们中间的“您”！唯一有保留的想必是我们把佛教徒手中的念珠分类作为一种实际祈祷的工具。

同样应当谈谈另外一种更加极端的机械式宗教的表现，谈谈西藏地区佛教徒的祈祷转经筒。这种器械最初完全可能是象征性的法轮^①，但是后来变成为在轴上旋转的筒，它的每一回转动都与塞满它的经卷上写的格言的朗读相符合。转经筒在大小上发生了变化，开始从掌握在手中小木制物件，到由风和水引动的大滚筒，这些滚筒重复着千百万次的经文。^②

佛教认为，似乎这些格言的重复就获得了“功德”；佛教的这种观念在一定程度上能够引出宗教和迷信研究工作中的非常重要的思想，那就是魔法的咒文和咒语的起源能够由祷文发展的理论来阐明。事实上，咒文的公式在许多情况下就是真正的祷文。它们只有从这种观点看才是可以理解的。在它们具有纯粹语言形式并以某种不可解的方式来影响自然和人的地方，最初没有它们本身或一些充当它们的形式、充当它们逐渐蜕化为玄妙格言的祷文的原型？

崇拜者经常不知道问什么对自己最好，所以最好是祈求上帝用他的大

① 法轮：佛法的别称。——译注

② 见 Köppen: *Religion des Buddha*, vol. i, pp. 345, 556; vol. ii, pp. 303, 319. 比较福古森：《树木和大毒蛇崇拜》，pl. xlii。——原注



智大慧来给予引导。这种思想在文明程度较高的民族的神学中发展、强化了。苏格拉底的简单祈祷是请神赐给一些好东西,一些神所知道的最好的东西。^①祈祷从那时开始,后来基督教从它最早的时期也有了这种祈祷的方式的反响。分别文明程度较低和较高民族祈祷之最大变化的普遍原则,出自一种伦理的因素。这种伦理因素在较低级的宗教中是少而初步的;在较高级的民族中,则变成为他们宗教的生命点。在蒙昧人的祈祷中,从来没有这种伦理因素。蒙昧人的祈祷源于本族,从来不是为了道德上好,或者祈求宽恕道德上的过失。在半文明的阿兹特克人比较复杂的意识上,从最早的记载及仪式的原有特点来看,我们可以说这种仪式是自己创造的。在这种仪式里,我们可以看到伦理祈祷的出现。如新选出的统治者的祈祷:“上帝制作他,像你的真实形象,让他不骄傲,在你的宝座之上,在宫廷里不要骄傲,请求上帝保障统治者小心、平静地统治他的臣民。请求上帝不让统治者使他的臣民烦恼,也不使他们受到无道理、无正义的损害,不让他用不正义或错误来玷污宝座和宫廷,等等。”^②道德的祈祷,在犹太基督教的结构中有时是以最基本的形式出现,有时是凝缩为没有意义的,有时变成一种纯粹的形式,有时坚持主张和在人的内心深处保持强大的力量。古老的阿利安人(Aryan)祈祷:“你强大和光明的上帝,我因为没有权力,所以犯了错误,请宽恕我,全能的,请宽恕我!……我们人总是,噢,瓦鲁纳(Varuna),在天主面前犯罪,我们总是因为轻率犯法,请宽恕,全能的,请宽恕!”^③现在的帕西人(Parsi)祈祷:“我犯了罪,我得罪了统治者奥尔马兹德(Ormazd),得罪了人,得罪了各种各类的人……欺骗、轻视、崇拜偶像、说谎,我悔悟……人因为我所犯的罪,或者我因为人所犯的罪,所有各种罪,请宽恕,我坦白地悔悟。”^④正像一个普遍规律那样,刚才那些话,在古典希腊和罗马的宗教中不能说是表示犹太教、伊斯兰教、基督教的激烈与祥和的祈祷形式。道德家承认祈祷可以作为一种坏的工具,因为祈祷能够让迷信的小偷得到安慰和希望,能够给战士以内在的力量,使他靠这种力量在非正义的战争中屠杀他的敌人;在他们做坏事的时候,可以保护暴君和执迷不悟的人,迫害生活和思想的自由。

① Xenoph: *Memorabilia Socrat.* 1.3,2. ——原注

② Sahagun: *Ritorica, etc., de la Gente Mexicana*, lib. vi. c.4; 金斯伯罗:《墨西哥古风》,卷5。——原注

③ *Rig-Veda*, vii. 89,3; Max Müller: *Chips*, vol. i. p. 39. ——原注

④ 《沃教经典》,施皮格尔译: *Khorda-Avesta: Paet Qod*. ——原注

哲学仔细地研究了祈祷的主观作用,认为祈祷不是影响客观发生的事,而是影响祈祷者自己的心理和意志,使之更有效。第一种即道德家的说法的倾向是指导祈祷,第二种即哲学家的说法是压制它。看看祈祷在历史过程中对人的影响作用,两者必须承认,祈祷在蒙昧人的宗教中也起有强化感情、保持勇气、使人有希望的作用。在较高的信仰中,祈祷变成成为一种伦理体系中的发动力。在人跟超自然力交通的感受中,祈祷能统治和施行道德生活中的感情和力量。

显然,祭祀是在如此之早的文化时期出现的,并且也像祷文一样,基础在万物有灵观的体系之中。它跟祷文在如此漫长的历史过程中有着最为密切的关系。正像祷文对待神就像神是人的这种态度一样,祭祀也是这样来奉献供品的:好像神是人。这种或那种形式(也就是祷文和祭祀)的生活类型可以看作是至今在社会生活中不变的。向首长俯首行礼并怀着卑贱的恳求将礼物放在他脚前的请求者,就是在同一时间献祭品和祈祷的人形的例证。但是,祭祀在其亘古的发展阶段也同祈祷之易于了解一样容易理解,而在其以前的和在其后来的状态里,它通过各种变化走进了宗教的历史潮流,而这种改变不只是仪式方面的,而且是作为其基础的动机方面的。

神学家们仅仅是对那些在较为发达的高级宗教中出世的牺牲,出现的祭品特别注意,于是,他们也就把这些仪典用一种神秘宗教巧妙地掩饰起来了,而这些仪典假如运用民族学从它们的蒙昧时期的形式开始来追本溯源,是可以得到极为简易而合理的解释的。祭祀仪式的许多细节在前面各种不同的场合作为阐明与之有关的那些神的性格的材料已经研究过。除此之外,关于祭祀学说的相当大的一部分在记叙给死人灵魂上供的过程中也已经阐明。事实上,在原始人中,灵魂和神之间的抽象界限在消失,因为在他们那里,神的人之灵魂常常因而也就是那些接受祭品的神。

现在谈到祭祀这种仪式在全世界历史时期里的变化过程中的种类时,我认为把属于这方面的事实尽可能按照信仰者们奉献供品和供品由神接受的方式来分类是适宜的。同时,例子应当如此整齐,以便把仪式所经受的那些变化的最主要的方面明显地摆出来。大略的意见是神灵接受和重视祭品是为了祭品本身,这种意见的前提,一方面,是关于表现在供品形式中的尊敬的思想;另一方面,是否定的观点,即所奉献的供物的优点在于丧失了任何价值。在这些观念中,一般可以区分出三种理论:供品论,庆贺论和丧失论或放弃论。在所有这三种情况里,可以发现从完全现实的动作到形式



仪典的通常仪式的变化。供品在最初是确实贵重的东西,逐渐变成较少或较低廉的物品,最后到达什么也不摆的表示或象征的程度。

自然,供品论占首要地位。这种纯粹重稚式的上供的方法没有任何关于供物和接受者把供物怎么办的明确思想;这种上供的方法乃是原始的、最萌芽状态的祭祀形式。除此之外,追随在这种仪式从一种文化水平到另一种文化水平的历史发展之后,我还长期不明确仪式的意义。常常极难从蒙昧人和野蛮人那里得到他们关于他们所奉献给神的食品和贵重物品怎么样的说明。这可能在相当大的程度上是由于古代的祭品奉献者们对这种祭品不只是像现代的民族学家那样知道得少,而且也并不想知道。但是,蒙昧人开始做而较为开化的民族继续用来布置祭祀仪典的那些细节,给了我们一把理解祭祀的意义的钥匙,这也正是一把解释借以设想由祭祀转移到支配神的问题的钥匙。

假定从例子开始,当这种转移自然完成的时候,那么在这样的情况下,即其中被赋予人性的水、地、火、大气或者那种以自己的住宅使类似的自然现象活跃起来,或将类似的自然现象作为自己住宅的物神乃至神的情况下,神本身能够接受而有时实际上是消耗那些被退还这个物质界的供品。类似的观念怎样才能具有某种形式,能够很容易地从古代秘鲁人那奇异而又合理的思想中看到太阳饮献给它的奠酒,或者从马达加斯加的现代居民的观点中看到安加特拉(Angatra)饮着给他放在用植物叶制成的小碗中的阿拉克酒^①。难道他们没有看到事实上液体在一天比一天减少?^②当北美的印第安人遇到湖上的暴风雨向他们突然袭击的时候,他们将一只狗四脚捆上抛进水里以安慰怒气冲冲的暴风雨神,这种习俗可以作为祭祀水的例子。^③

在几内亚看到的下列情况很好地揭示出了类似祭品的意义。1693年,有一次海上发生了异常的狂风暴雨。老年高的老人们就去向国王发牢骚,国王就用保证来安慰他们,他保证明天去镇抚大海。按照诺言,国王派自己的巫师带着一罐棕榈油、一袋稻米和谷物、一罐家酿的啤酒、一瓶白酒、一匹彩色棉布和许多其他物品到海里去,把它们带给海作为礼物。巫师来到大海上,向大海发表使它确信的演说:国王是它的好友,并且爱白人;白人是

① 阿拉克酒(arrak):用米、糖、椰子籽酿造的火酒。——译注

② Garcilaso de la Vega: Comentarios reales, 1609—1617, V, 19.——原注

③ Charlevoix: Histoire generale de la Nouvelle France V. I—III, 1744. I, 394.——原注



图 50 曼丹族印第安人的祭祀场。祖先们的头颅骨，奉献给祖先们作为牺牲的动物

良的人，他们来出售国王所需要的货物；国王请求大海不再发怒，并不妨碍白人卸下自己的商品。然后他对大海说，假如它需要棕榈油，那么国王派他给它送来了，于是他边说边把油罐抛进海里。随着这些说明，稻米、谷物、白酒、布匹等等就都被抛进海里。^①

北美印第安人给土地奉献祭品，并将它们埋在地里。跟类似祭祀有联系的那种明确观念，在西乌人的一个传奇里看得很清楚。显然，土墙的精灵向那些完成了异常功勋的人要祭品。因此，土地在故事的主人公面前裂开了。在类似地震的时候，他将一只鹈鹕抛进了深渊里，然后跳过了它。^②在奥里萨的贡德人中，向土地女神进行可怕的祭祀，同时从人的牺牲身上撕下几块肉，这种祭祀是向土地上供的著名例子之一。祭司将撕下的肉的一半埋在自己身后的坑里，不向四周环顾；剩下的由家长们卸成块，家长们将它们以同样的方式埋在自己的田地里。^③雅库特人提供了祭祀火的例子，他们不只向火奉献自己的第一匙食物，而且也把每份剩余的食物献给它，因为他们

① Bozman: *Guineese Kust*, 见平克顿:《航海与旅行》, XVI, 500 页。——原注

② 斯库克拉夫特:《印第安人的部族》, II, 75 页。——原注

③ 麦克雷:《印度》, 129 页。——原注



不用水来洗濯自己的陶制器皿,而是用火来清洗它。^①

在新西兰有一种被称作温加依古也就是“育风”的仪式。它伴有下列的请求:

举起供物

献给温加-蓝吉,

你吃,啊,不可见的,请听我的话,

让这些食品把你从天上引下。^②

与此并列或许还提出了奇异的记述:芳雷部落的黑人们把人和牲畜献给地方物神作牺牲。他们确信,旋风把自己的祭品从男女祭司小组中带走,虽然这旋风并没有被在场的信徒们所感知。^③从文化落后民族生活中采取出的这一系列事实,说明了那些涉及古典世界宗教中祭祀的意义的有趣问题:为什么——例如泽尔士将大金杯和剑抛进赫勒斯滂特湾,此后,他就封闭并凿海,后来汉尼拔将动物作为给波塞冬的祭品抛进海里;作为关于马尔克·库尔齐^④之耀的罗马爱国主义传奇基础的是怎样的宗教意义。^⑤

具有神物之体现、代表、代理或象征的各种意义的神圣动物,自然获得饮食供品及其他礼物。佛罗里达的阿帕拉奇人拿出捣碎的玉蜀黍和种子来款待的“太阳鸟”^⑥可以作为例子。或者,化身为鸟来吞食祭祀食物和为它们摆在坛上的人牺牲的残余的波利尼西亚的神^⑦;西非的养肥的圣蛇,类似迪

① Billings: *Nord Russia*, 125. ——原注

② 赛勒:《新西兰》,182页。——原注

③ Rümer: *Guinea*, 67. ——原注

④ 马尔克·库尔齐(Marcus Curtius):出现在李维的爱国主义传奇中的年轻的罗马人。——译注

⑤ 施罗特:《希腊史》,X, 509, 715页。——原注

古罗马史学家蒂特·李维说,在公元前392年,在罗马的集会广场中央突然出现了一个无底的坑,谁也不愿把它填平。占卜者们把这解释为可憎的征兆。为了预防它,占卜者们向罗马人建议把那种包含着罗马的主要力量的东西作为祭品奉献到这里来。据说,神的意志就是这种力量。假如这种神的意志能够实现,罗马就将永远存在。罗马人长期苦思这个问题:什么是他们的主要力量?当时,一个战功卓著的青年马尔克·库尔齐宣称:神的意志是十分明显的,罗马人的主要力量就是武力和战士的勇敢。于是他全副武装地躺在马上跳进危险的坑里,来实现神的意志,用自己的死来预防威胁国家的灾难。——译注

⑥ Rochefort: *Is Antilles*, 367. ——原注

⑦ 埃利斯:《波利尼西亚人考察记》,I, 336, 358页。——原注

克斯湾^①里的鳄鱼一样的动物神——假如一个人手上带着一只白母鸡，它将向着人的口嘴声走来并跟随他半英里远；邦尼的鲨鱼——它每天都来到岸边看看是否给它准备了作为午餐的人的牺牲^②；现代印度的乳牛——尊敬地喂它们鲜草；为豺狼摆在石头上的献给土地女神的供品，以及养在池塘中或神庙里的鳄鱼^③；这些都可以作为例子。

根据这种观点，显然人也被包括在神圣动物的范围之内。例如，在墨西哥，青年俘虏就被崇拜为特茨卡特利波卡的活代表，把他在由他化身之神的日子奉献为牺牲，为了庆贺他，于在此之前的豪饮的第十二月中安排了若干节日。这在对待科尔特斯(E·Cortes)的态度上表现得更加鲜明。■特苏玛假定他是回到地上的克维特查尔夸特尔的化身，因为他必须喝血，人的牺牲送到他的面前，必须在他的眼前被刺死。在现代的印度，代表拉达^④的妇女在沙克蒂教^⑤的放荡的秘密节里吃喝着祭祀的食物和饮料。但是，祭品的最好的■分或者享有它们的全部权利则大部分属于作为神仆的祭司。这种情况的出理，开始于那个把献给其神灵的龟和甜食攫为己有的斐济祭司和那个西非祭司——作为和神灵最亲近的人，他把献给山、河和丛林的地方神灵的祭祀食物自己吃光，直到自己占有指定献给祖先神的祭品的婆罗门——因为上供者没有圣火来消耗供品，因为“对于任何知道吠陀的人来说，火和婆罗门之间没有区别”。

无须引证在所有系统化的宗教界中这种如此流行之习俗的进一步的例子；由于这种习俗，祭司作为专门的神仆■神的代理人，在祭祀的食品中总有应得的一部分。但是，无论如何也不应由此就得出结论：祭司事前就认为消费供品的必定是神的代表。在没有明确规定这一点的地方，所记述的事实只具有外在的仪式性习俗的意义。这种情况说明，在解释那些在某些地

① 迪克斯湾(Dix Cove)：非洲黄金海岸的一个不大海湾。——译注

② Bosman: *Guineese Kust*, 见平克顿：《航海与旅行》。XVI, 494 页。——原注

③ 沃德：《印度人》，II, 193 页。——原注

④ 拉达(Radha)：印度的神。——译注

⑤ 沃德：《印度人》，II, 193 页。——原注

沙克蒂教(Saktas)印度的一个教派。按照这个教派的学说，某种神的母性主宰——沙克蒂(“大母”)■自然的基础。沙克蒂体现在女神和女精灵中，也体现在地上■妇女中。■当时也被命名为“沙克蒂”的那些妇女们之仪典性的性交，俨然将人从“玛依”(迷妄)中解脱出来而介绍他与神相识。沙克蒂教徒们的狂热的仪典把借助酒、肉、鱼、果仁和妇女——沙克蒂的带有“圣■”的放纵酒宴作为义务内容。——译注



图 51 奥斯加克人中的熊崇拜

方可能具有与它们的一般意义完全不同的意义的仪式的时候,需要怎样的谨慎。

像奥斯加克人每天往固定在偶像嘴上的小碗里倒羹汤的习俗那样,或者像阿兹特克人往他们那怪异的偶像的嘴里倒被杀的人的牺牲的血和放他的心的习俗那样,给偶像授食,显然,只具有纯形式的意义,但是,在任何情况下,这些事实都表明,神被看作是吞食某些祭祀食品的。当然,类似观念同人所固有的和原始的将神看作是无形的灵物的观点很少一致。但是,类似神物能够消费物质食品的观念毕竟遇到过。在古代,我们在关于巴尔和飞龙的传奇中遇到过它。在这个传说里,撒在地板上的灰烬中的足迹暴露出了通过一个秘密的门来吃摆在巴尔

造像前面的食物的骗子手祭司。^①在现代,拉博德的黑人们提供了同样的例子,他们听到了他们的神吉马翁格在一瓶接一瓶地狂饮供在它那茅草顶庙的门前酒。按照巴拉斯的话说,奥斯加克人正是这样为自己的神留下了装着鼻烟的小角和一小束按照土著的习惯用来堵鼻子的柳树内皮,并且令人极为惊讶的是,当某个不信神的俄罗斯人在夜里将其拿走的时候,这就引起了淳朴的人们的想像:神吸尽鼻烟之后就打猎去了。但是所有这些情况都始终离不开欺骗,虽然原始部落所深信不疑的那些荒诞不经的根源就直接处在十分率真的误解之中。实际上,他们对于神接受祭祀的方法的主要意见无论如何也不是源于欺骗,而是来自事实;应当根据这种观点把这些意见看作是合理的,同时是低级万物有灵观之十分可靠的结论。这些意见中之最一般、最鲜明的总结如下:

假如神被认作是所献食物或其他物品的实际接受者,则这就需要如此理解:这里涉及到了生命、味道、素质或供品之质的抽象化,或者更确切地说,就是涉及到它们的精灵,或灵魂。物品的物质方面能够消亡,被消灭,被拿开,被消减,或者甚至始终未被触动。在这类观点中,最朴素实在的是那

① A. Bastian: *Der Mensch in der Geschichte*, B-de 1—3 Leipzig 1860. II, 210. —原注

种遵循原始世界观的观点,好像生命就是血。因此,血就被作为祭品奉献给神,甚至无形的精灵也被认为能够使用它。例如,奥德修斯进入冥国之后,将奉献作牺牲的公绵羊和黑母绵羊的血为阴魂们倒入深渊里,而惨白的阴魂们喝了它之后就开始说话。^①马来半岛上的明蒂拉人用下面这种办法来从产妇那里驱逐恶灵:将产妇放在火的近旁;这样做的根据,是他们认为恶魔总是喝人血,只要能够找到它。^②

在弗吉尼亚,印第安人奉献儿童作为牺牲(象征地或实际地),并且认为“奥基”或精灵从他们的左胸将血吸尽。婆罗洲的卡扬人,当某位非常重要的酋长迁入新建的住宅的时候,有奉献人的牺牲的习俗。1847年左右,一个马来姑嫲——奴隶,为了这个目的被卖,人们以放血的方式杀害了她。放血是浇灌柱子和房基的唯一实际的方法,而尸体则被抛进了河里。^③在印度的土著中也表现了同样的观点,在北孟加拉邦和德干高原(Deccan Plateau),那里规定只用牺牲的血祭神,而肉则由供献者享用。^④贝宁的西非黑人情况类似。他们把鸡作为牺牲献给自己的偶像,但只给它血,而肉,则由他们大多数喜好吃肉的人自己获得。^⑤当约卢巴人为病人奉献动物作牺牲的时候,用牺牲的血浇墙壁,涂抹病人的前额,想用这种方法把牺牲的生命转交给他。^⑥犹太人关于祭祀的法律在将作为生命的血的供品和作为食物的血的供品之间提出了明显的区别。因为以色列人本身不能吃带有代表生命的血的肉,而必须像水一样将它倒在地上,这种习俗也转到了祭祀上。用血浇洒神圣之墙,用血浇注祭坛的各角和祭坛本身,但是,它不代表祭祀的食品:“我不拿他们的血祭来祭奠它们。”^⑦

因为在低级万物有灵观里,精灵按其挥发性的本质来说是被看作为某种类似烟或蒸汽的东西的,所以,成为这种状态的供品能够被转交并被灵物所使用,这些供品以蒸汽的形式升到灵物那里;这种思想显然是十分合理

① Homer: *Odysee*, II, 2. — 原注

② 《东印度群岛记事》, I, 270 页。——原注

③ 《东印度群岛记事》, III, 145 页。——原注

④ 霍奇森:《印度的土著居民》, 147 页;亨特:《农业的孟加拉》, 181 页;莱斯利·福布斯:《苏格兰的早期种族》, 458 页。——原注

⑤ Bosman *Guinese Kust*, 见平克顿:《航海与旅行》, XVI, 531 页; Waitt: *Anthropologie der Naturvölker*, II, 192。——原注

⑥ A. Bastian: *Die Psychologie als Naturwissenschaft*, 1860, 96。——原注

⑦ 《利未记》, I; 《申命记》, 23; 《诗篇》, XV, 4。——原注



的。这种思想在供奉熏香的情况下——特别是在美洲土著部落的吸烟的情况下清楚地表现了出来。在我们这里，吸烟的习惯跟宗教仪式没有任何联系，但是，在这种习惯的发源地，它流行如此之广，以至未必不能成为有利于南北大陆之间文化联系的最好根据，吸烟在宗教仪式中占有重要地位。奥萨格人的任何袋烟作坊，开始工作时都做下列的祈祷：“大神灵，下来同我一起吸烟，像朋友一样！火神和■神，请同我一起吸烟并帮助我战胜敌人！”在根涅彭时期，西乌人在准备吸烟的时候，就眼睛向■太阳，当烟袋点着以后，就将它伸向太阳，同时说：“吸吧，太阳神！”在纳切斯人中，首领在太阳升起时点■烟之后，让冒出的烟首先向东方，然后再向其他三个方向。但是，在这些情况下，献给神的不只是一缕缕烟草的烟，这烟只具有几口食物或几滴饮料之供品的意义。印第安人的烟袋是献给太阳或大神灵的特殊礼物，而烟草——圣草，以及因而■香——适用于神祇们的祭品——就借空气升向了神祇和精灵们的所在地。^①在迦勒底人(Chaldeans)中，土著巫师在召唤■魔的时候，就将烟草的烟作为招引精灵的爽心的香气放■在空中。在巴西的部■中，巫师将烟放■到周围的人们和病人身上来治病。

祖鲁人清楚地证明熏香和烧化的祭品之间本质上是如此相同，他们将香和杀死的动物的油脂一起点燃，把祭品做得让精灵们感到味道香。至于我们根据自己的实践所熟悉的那些类中的熏香，它们早就在墨西哥的庙堂中采用。在那里，焚烧这类熏香的事每天都进行；在那里，其中焚烧“玷吧树脂”（“玷吧树”一词就是由此而来，玷吧树脂）和石脑油的熏香陶罐就属于古代常见的器物之列。虽然熏香在中国古代宗教习俗中未必有，但是，在现代中国的家庭中和庙堂中有向所有神灵——从祖先的阴魂开始到大神（天和地）——上供的香和香炉。在希腊和罗马的宗教■香史中，在古代的简省和现代的奢华之■——在古代燃草或燃一块香木和近代焚东方的香、没药^②、决明^③等等之间，表现了尖锐的对立。

在古代埃及庙堂里的无数祭祀仪式绘画上，■■在神像前的香炉中焚烧着香球。普鲁塔尔赫说，在埃尔，一天向太阳奉献香供三次：在它升起时

① Waitz: *Anthropologie der Naturvölker*, II, 181; Hennepin: *Voyage dans L'Amerique*, 302; 斯库克拉夫■:《印第安人的部落》, I, 49页。——原注

② 没药(希腊文 myrrha):热带地方所产的树脂,通常呈琥珀色,气香而味苦。——译注

③ 决明:即山扁豆。——译注

焚树脂,在中午焚没药,在日暮时焚库非。在闪米特人部落中,这种习俗曾经大为盛行。按照希罗多德的话说,在巴比伦,在一年一度的巴尔节,在庙里神的金像面前的大祭坛上,迦勒底人焚烧上千塔兰特^①香。^②在古代以色列人的文献中,类似药方的合成香的处方保留至今。每个都摆着香炉的祭司们,来到包着金叶的香坛前,站在约柜^③的幕外,在神面前昼夜不停地焚烧不断的香火。

在北美诸部落的宗教中,火的祭品是极为普通的。例如,在阿尔赛琴人中,有在节日里将第一块食物抛进火里的习俗。在将油脂抛进火里献给精灵的时候,他们请求它们“帮助他们找到食物”。卡特林^④记述了曼丹人怎样围着火跳舞,之后又怎么将第一罐粮谷——在节日开始之前奉献给大神灵的供品——抛进火里,并附有插图。^⑤据说秘鲁人在大太阳节里,他们烧奉为神圣的黑爪和成千上万其他祭祀动物的内脏作为燔祭^⑥,而它们的肉则供宴会之用。这种思想也是西伯利亚的通古斯人和布里亚特人祭祀的基础;在祭祀的时候,他们把一块块肉、肝、油脂投进火里。中国人对太阳、月亮、星星和星宿的祭祀在更加明确的形式中表现这种目的:他们烧的不只是动物,而且甚至有丝织品和宝石,为的是让它们的气体能够升高到达神灵那里。

暹罗人奉献给家神的供品具有相当大的代表性,虽然是在另外的意义上。这种供品有熏香和滚沸的稻米米汤和阿拉克酒。暹罗人知道,神是摸不到祭品的,但是喜欢吸它们那芳香的气味。面对雅利安人的祭祀,我们看到了这类观念的十分鲜明的表现。当婆罗门在祭坛上焚烧祭品的时候,神火——阿格尼,“诸神之口”,“全知的使者”就接受了这些祭品。《吠陀经》的下列诗句就歌唱着这使者:“阿格尼!你端着祭品送到神那里去!”《荷马史诗》说明了希腊古代野蛮时期的百牛大祭^⑦的简单意义。希腊人认为,被焚烧的祭品的精华由回旋的烟带到天官。进入完全另一个历史时代之后,人

① 塔兰特(talent):古代希腊的货币,重量单位;现代重量单位,1塔兰特等于150千克。——译注

② Herodotus: *Historia*, I, 183. ——原注

③ 约柜:保存犹太人《旧约》经文的包上金叶子的柜子。——译注

④ 乔治·卡特林(George Catlin, 1796—1872):英国旅行家和艺术家,对北美印第安人的生活作了许多有趣的写生。——译注

⑤ 卡特林:《北美的印第安人》,1—2卷,1841, I, 189页。——原注

⑥ 燔祭:古代人焚烧油脂作为祭品供奉在神前的一种仪式。——译注

⑦ 百牛大祭:古希腊人的盛大祭典,最初每次用100头牛或其他牲畜作牺牲,后来用以表示各种盛大的祭祀。——译注



的心中却保留下了关于古代甚至波非利时代的观念的回忆：波非利早就知道，希望成为神的恶魔们多么喜欢用于祭祀的奠酒和熏香，因为它们靠气和蒸汽生活并由烟来增强血肉的精神和肉体是由这奠酒和熏香养肥的。^①

注解者的观点同民族学材料在这个问题上完全一致。按照注解者的观点，曾经是全世界远古宗教仪式的祭祀，已经被印第安的教条所接受、规定并且阐明。在这里，跟祭品有联系的已经不是从前那种简单的关于为神所接受并且也对神有益的礼物，而是虔诚的崇拜或赎罪的较高的意义。在宗教史上占有地位的祭品通常是由好吃的东西组成的，并借助火来奉献。犹太人中的祭祀仪式，有时是指示焚烧牛或羊，有时是提示焚烧由面和油混合而成的无血祭品；对这种祭祀仪式的细节，在任何情况下都补充说明了仪式的目的：这是“借助火来献给神的祭品，是又甜又香的”。《旧约圣经》中对祭祀的无数记述，使我们能够按迹探求这种仪式从牧人部落之简单宗法形式到有组织的复杂体系的变化，而这种组织的目的就是将古代的礼拜仪式适应已经形成为人口众多的国家的习俗。

在写过关于印第安人宗教的诸作家之中，福音会之首席牧师斯坦利鲜明生动地描写了寺庙的情况：庙的庭院内牛羊群集，在那里聚集着大量神圣杀牲的流血的牺牲；在那里，火祭的巨大祭坛高高地耸立着；祭坛上放着动物的肉体，血流进了坛下的沟里。这位历史学家，有好感的与其说是礼拜的仪式方面，不如说是先知的精灵。他满怀热忱地谈到较晚的犹太教的伟大运动，这个运动是努力将精神宗教置于仪式宗教之上。^②在希伯来人历史的这些时期里，先知们严厉地谴责那些将仪典的指令放在教条的箴言之上的人：“我希望的是慈悲，而不是祭祀；是认识上帝，而不是火的祭品。母绵羊、羊羔或山羊的血不能使我高兴……洗涤身体吧，洁身吧！请让你那恶行远离我眼。停止作恶，学习行善吧。”

其次，注意祭祀的物质意义的时候，我们还遇到了另一种观念。它是在低级文化阶段上已经为人所共知的思想：好像神把给它置办的供品表面上留下不动，但是，却从它们里面抽取所谓僵在一般意义上称作它们之精华的那种东西。祖鲁人整夜留下作为牺牲的水牛肉，并且确信：成神的祖先们的精灵将前来吃它，虽然第二天早晨像原来一样僵留在那里。一位土著在

① Porphyrius: *De Abstinentia*, II, 42. — 原注

② 斯坦利：《犹太教》，410, 424 页。——原注

叙述了这种习俗之后非常天真地解释说：“但是当我们询问‘阿马德洛吉’吃了什么的时候——因为早晨我们全都发现完整无缺，老人们回答我们说，‘阿马通果’将食品收藏起来了。我们不能同他们争论而应当沉默，因为他们比我们年长，我们只有听。他们教我们一切，即使没懂，不管他们说对还是不对，我们都必须赞同。”^①西印度群岛的土著中就有这类观念。在哥伦布时代，特别是在西班牙，罗曼·潘尼描述了土著献祭的方式。在任何一个庄严的日子里，当他们提供许多可吃的东西——不论是鱼、肉还是任何其他东西——时，他们把东西全都放进塞米(cemis)的房子里，以便偶像去食用。第二天，当塞米已经“吃”过之后，他们就把它们全部带回家。上帝像塞米吃那些东西或别的任何东西那样帮助他们。塞米是没有生命的木头或石头。上个世纪或后来的半个世纪，类似的观点在这些岛上一直占优势。

但是，这类观念在任何地方也没有像在加勒比人中那样表现得如此鲜明。他们想像自己甚至听到精灵们在夜间使器皿发出响声和咀嚼为它们摆的食物的声音，虽然第二天早晨那一切都没有被动过。精灵们这样动用过肉，被认为神圣到如此程度：只有老人和受尊敬的人才能吃它，同时甚至他们需要进行特殊净身。^②印度尼西亚普洛亚乌尔岛(Pulo Aur)的居民们认为，被从人体中逐出去的病魔，虽然不食用给它们煮的米饭，但是却接受它的精华。^③人们谈到印度加尔鲁高地的土著们时说，他们将奉献为牺牲的动物的头和血隐藏在用白亚麻布覆盖着的竹碗下面。神到来并取它所需要的，然后，这种专门的供品同动物的其他部分一起被吃光。^④西伯利亚的布里亚特人在奉献公绵羊作牺牲的时候，把羊煮熟，在萨满的歌唱下将食物为神摆放在高处，在这之后，祭品就由在场的人吃光。^⑤在中世纪欧洲的民俗中，多米纳·阿邦底亚(Domina Abundia)带着他的夫人们在夜晚到各家去，从没盖的供盘中吃喝，因为他们可以给这家人赐福，实际上供品一点也没少。

万物有灵观对于祭祀的观点达到了它的观念的极限，那个观点就是奉献

① 卡拉维：《阿马祖鲁人的宗教习俗》，1868—1870，11页（“阿马德洛吉”、“阿马通果”——祖先的精灵）。——原注

② 罗曼·潘尼(Roman Pane)，16章，见《科隆的生活》，见平克顿，卷12，86页。Rochefort: *Res. Antilles*, p. 418; 见梅涅，卷2，516页，J.C. 德塞，212页。——原注

③ 《西印度群岛日志》，卷4，194页。——原注

④ Eliot in *As. Res.* vol. iii, p. 30. ——原注

⑤ 麦克唐森：《印度》，88、100页。——原注

为祭品的动物或物品的灵魂被神抽取出来,或者那灵魂被转交给神。这种观念表现在彼此有些不同的形式之中。例如,柔佛(Johor)的比努亚人部落认为,河的恶灵这样使人生病:恶灵吃了人的“谢曼加特”或无形体物(习惯的说法就是精灵),而生命就在其中。克伦人的恶魔所吞食的不是肉体,而是“拉”,也就是精灵,或生命的主宰。例如,它吞食人的眼睛,而眼睛的物体部分仍然在,但是人却失明了。在波利尼西亚人中,这类观念是他们的祭祀的理论基础。祭司可以借助被杀死的人的牺牲来传达口信。死人的精灵被神或恶魔吃掉。牺牲的精灵部分被它所献给偶像的精灵(也就是在偶像中或体现在它里面的神)吃掉。^①斐济人认为,在他们那大规模的牺牲祭品中,只有一个灵魂落到一般被认为是极为健食的神那里,而物质的方面则由崇拜者们所消费。在这里,也像在世界的许多其他地区一样,人的牺牲实际上具有食物供品的意义。食人肉是斐济宗教的一个组成部分,而神被认为是食人肉者。^②

这类观念在北美各湖泊上的印第安人部落中是极为明确的。他们认为,那些祭品,无论是被留下呢,还是被崇拜者们吃光——在任何情况下它们都以精神的形式而到达所献给精灵那里。土著的传奇阐明了这种观点。我们将引用奥塔瓦人部落关于瓦萨莫猎奇的故事中的引文。瓦萨莫曾被少女的精灵带到她父亲的住宅里,这是浅沙滩的精灵,在上湖湖水的下面。老精灵说:“贾秋什卡,我没有烟草。回到亲戚家去,把我的希望告诉他们,在那些渡过这些浅滩的人们中,很少有人奉献烟草作供品。但是,假如这件事你做了,它立刻就会来到我的手上。就是这样。”——他从自己的住宅中伸出手来并捏了几撮烟草后补充说。这些烟草在此刻偶然由谁奉献给精灵的祭品,为的是让湖水平静和旅途平安。他说:“你看到在地上献给我的任何东西,就立刻带到我的住宅中来。”瓦萨莫同样看见了妇女们用双手在房了附近抓住了什么,然后彼此相分。■知道,那是地上死人们的食物供品。当瓦萨莫不能吃这种精神食品和他的妻子精灵不得不从住宅中伸出手来在湖中捉真正的鱼并为他煮熟的时候,这些东西的纯精神性质随即立刻表现了出来。^③

① A. Bastian: *Die Psychologie als Naturwissenschaft*, 1860, II, 407; 泰勒:《新西兰》, 104, 220 页。——原注

② 威廉斯:《斐济》, I, 231 页。——原注

③ Tyson: *Orang-outang, sive Homo sylvestris*, 1699, 286; Waits: *Anthropologie der Naturvölker*, III, 207。——原注

另一个渥太华人的传奇乃是上面已经指出过的那种太阳和月亮的自然神话。它不只是从这一方面具有很大的兴味,而且在下面那一方面也很有趣,那就是它鲜明地指出了蒙昧的万物有灵观者在他们的祭祀中所遵循的主要内容,也指出了按他们的意见向神奉献祭品所采用的方法。墨吉布瓦人部落中的青年奥诺乌托克乌托追随着月亮神来到了美妙的天上牧场,以便做她的丈夫;有一次,他被自己的妻子的哥哥太阳神捉住了,看来好像它为自己取得了午餐。他们通过天孔向地上看,太阳神指定了一群在茅屋附近游戏的孩子之后,就向一个美好的孩子的头上投下了一个小石子。孩子倒下了,他们看到人们把他弄进茅屋里。后来就听到了哗唧棒的声音,这是巫医关于饶恕孩子生命的吟唱和祈祷。太阳神对巫医的这种请求回答说:“给我送一只白狗来。”之后,两个观看者就可以看到在地上准备节日时的奔走张罗,也看到了白狗怎样被杀和被炖熟,人们到茅屋前。当这一切进行的时候,太阳神面向墨诺乌托克乌托说:“在下界你们中间有一些称作巫医的人;他们治好病人仅仅因为他们的耳朵是敞开的,因而当我击中人的时候,他们听得见我的声音。他们劝人们我需要什么就给我送什么;当东西被送来的时候,我就从那些被疾病击中的人们那里撤回我的手。”当太阳神说这些话的时候,白狗已为在场的人摆在了大盘子里,周围的人们刚刚准备吃,巫医就说:“我们将这个送给你,伟大的马尼图。”随后太阳神和它的同伴立刻看到,炖熟的、准备好作为食物的狗已经在空中升到了他们面前,于是他们就将它用作午餐。^①

类似的观念扩展于人的牺牲的意义上到什么程度,看来,可能由易洛魁人向战神奉献人的牺牲的下列动机来判断:“为了你,啊,精灵阿利埃斯柯依,我们杀死这个牺牲,为的是你能饱食其肉,从此让我们成功并战胜敌人!”^②在阿兹特克人的祷文中,下列的祷文是在战争时献给特茨卡特利波卡-雅乌特尔的:“战斗之君,全都知道,战争在预谋,在命令,在布置。渴望饮应当倒在这场战争中的许多人之血的战争之神张开了口。太阳神和地神特拉德库特利显然准备快乐一下并打算给天堂和冥狱之神送食物和饮料,为它们摆一席应当倒在这场战争中的人的血肉筵宴。”^③人类牺牲的灵魂像葬

① 组纳:《记事》,286、318页。——原注

② Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 142. ——原注

③ Sahagun, lib. vi. in Kingsborough, vol. v. ——原注



图 52 古代墨西哥的人祭图

礼供品一样传送到另一种神的生活中,这一点在秘鲁人的观念中是非常明确的。在一个盛大的仪式上,每个部落都把一个儿童作为牺牲去向神赎罪,“他们把这个孩子养壮,首先让他吃喝,以便他不致成为神不满意的和饥饿的鬼”。^①

在世界的其他地区也有这类精神祭品的观念。例如,根据故事,在西非木头物神享用美味祭品的精灵,同时留下它们的物质部分;而在黄金海岸,每一位“温格”或大神都有自己的住宅、男祭司和女祭司,这些祭司收拾它的住宅,每天给它准备掺着棕榈油的食物,“在这种食品里,也像在所有这类供品中一样,‘温格’只吃看不见的灵魂”。^②在印度,大吉岭(Darjeeling)里的林

① 《印加人的仪式和习俗》,C.R. 马卡姆翻译出版,55、58、166页。见 ante(预先下的赌注),385页(烟同灵魂的可能关系)。——原注

② Waitz: *Anthropologie der Naturvölker*, 188, 196。——原注

布人部落准备谷粒、一般植物和甜芦苇的供品，奉献乳牛、猪、家禽等等作牺牲，指导思想是：“牺牲的生命去到神那里，而它的肉落到人手里。”^①

这类观点显然在相当大的程度上能够帮助阐明其他宗教中的祭品方式。与引出的例子相并列的是意义鲜明的殡葬祭祀，在这种祭祀中，祭品以精神的方式献给死人的精灵。提出这种祭祀之后，我们就有某种权利这样想：关于精神转达的这类观念也在下面的许多民族中占优势；这些民族奉献供品的仪式，我们只是知道它们的实际，而不知道它们的原始意义。

因此，观察过妄加到具有或多或少确定形式的祭祀上面的物理性结果，并提出了供品以物质形式、精华形式或精神形式实际转达给神的思想之后，现在我们将转向关于引起奉献者奉献供品的动机的问题。这个任务无论多么重要和多么复杂，理解它的关键是如此明显，能够一般地形成在此起作用的基本原则就够了。假如注意到自然的万物有灵观宗教的基本原理，即人的灵魂观念是神的观念的原型，那么，人和人的相互关系就应当按类比阐明祭祀的动机。事实上祭祀正是这样。可以在最普遍的意义断言，假如在普通人为了获得利益或者避免某种不愉快的事，为了得到帮助和申诉委屈而向地位高的人物送礼的活动中，重要的人物由神代替，并以适当的方式来适应转送给神礼物的方法，则在我们面前就出现了合乎逻辑的供物仪式的理论，同时为经历了各种变化的时代过程之供物仪式的直接目的提供了几乎圆满的解释，甚至指出了它们的原始意义。

在这里不必引许多例子去证明这种理论，注意看一看类似——例如在本书中为了各种不同的目的而引用的记述祭祀的资料的任何集成，就将足够了。同时很容易看出，献给神的祭品能够完全像在地上的供品那样地分类。关于某种突然事故的临时供品，臣民报答自己神君的定期献供，保障神的私有财产或保护神之所得的帝王标志；所有这一切在全世界的祭祀体系中具有十分清楚的、明确的范例。假如注意到这种情况，即怎样不易觉察地、逐渐地完成了从事献和接受实物到仪典的崇拜仪式的转变，奉献的接受者是人还是神，则这种祭祀理论就更加明显地令人满意了。我们通常感到困难的是分析我们由礼物所引起的感想，也就是将东西本身的质所引起的感觉和对奉献者由于他所表现的好意或敬意而产生的感谢之情分开。因此，精确地确定意味的人在其跟神的关系中考虑并意识到这种区别到什么

① A. 坎贝尔，见《伦理学会会刊》，卷 7，153 页。——原注

程度,我确实同样感到困难。在一般的意义上可以这样设想:在最早的时期,关于奉献给神的供品的价值和适用性的观念,已经开始让位于力图以供品的恭敬态度来使神满意或发慈悲之心,虽然这供品本身对于作为神的如此强大的灵物来说意义很小。祭品观念的这两个阶段一方面表现在克伦人中,他们以阿拉克酒、面包和杀死的猎获物的一部分作为祭品奉献给恶魔,并且认为没有物质的附加品祈求就没有力量;另一方面表现在谢尔拉-辽涅的黑人中,他们将牛奉献作牺牲,目的是“让神大大高兴,对克鲁门人行善”。^①

不管研究者在成百次的祭祀中进行识别会感到多么困难,但总是要问:送来的祭品是让神得到直接的利益呢,还是只让它高兴呢?也遇到了许多这样的情况,即奉献者的目的比起仪式性的尊敬表示来走得并不更远。世上最有代表性的供物仪式之一就是在午饭时借助火或其他方法来奉献几块食物和奠酒。这种习俗,从北美印第安人的宗教一直追溯到古典的希腊和古代的中国人的宗教,在欧洲的农民中仍然继续保持着它的地位。另外一类仪式已经变成为纯粹的尊敬形式。几内亚黑人的下列习俗就是。在默默地经过圣树或圣洞时,抛一片树叶或一个海贝壳作为献给当地神灵的供品。缅甸塔兰人在午饭开始之前先举起菜盘献给盘子的“纳图”(精灵)的习俗也是如此。最后,印度人在吃饭之前先将一撮饭举过头顶心想将它献给湿婆和毗湿奴的习俗同样是。

以下也可以说明在宗教中相当普遍的祭祀情况。这些祭祀,脱离了它们的原始意义之后,实际上就变成了祝宴。在宴会上,神只有一份想像中的收益,而崇拜者却有一份现实的收益。这宴会看样子好像是对祭祀的嘲弄。这类宴会被认作是宗教仪典真诚到何种程度,最好是来自北美印第安人生活中的下列趣闻来表明。有一次,波塔瓦托米人部落中的一队在长征途中的印第安人整整三天没有发现野禽、野兽,苦于缺乏食物。在第三夜,名叫苏加纳的领袖做了一个梦,在梦中他明白了他们受苦是因为从家中出来的时候没有举办作为祭祀的节日,也没有任何宗教的准备,像“白人所做的那样”。为此,大神灵就以饥饿来惩罚他们。领袖曾受命派出12个人,在太阳升到地上一定高度之前(9点钟左右),他们将杀死4只鹿。首长在梦中看到这4只鹿是被杀死的。猎人们真的杀死了它们,之后曾举办了一个祭祀节。

① 克拉克:《塞拉利昂》,1846,43页。——原注

可以为文化史中各不同的时期和阶段引出类似的神圣供桌的例子。祖鲁人用黑牛作为奉献的牺牲来使上帝发慈悲,让它下雨。村中的最老的人们来挑选牛,从挑出的牛中真正地杀一头,其余的只假想为被杀掉的。被杀掉的牛的肉在肃穆的缄默中被吃掉,这缄默就作为尊敬恭顺的表现,骨头在村外烧掉,而仪式就由无词的音调优美的歌唱来结束。^①塞尔夫蒂岛(Serwatty)的居民们,假如单独的个人或者整个公社开始做某种重要的事情或者去旅行,他们就将水牛、猪、羊和家禽作为牺牲奉献给偶像。因为被杀死的动物由在场的人吃光,所以大多祭祀的场合通常都伴有多人的集会。在北印度的部落中,奉献动物牺牲,同时要灌饮醉人的烈酒,所以在这里,“祭祀”和“节日”这两个词实际上已经变成同义语。在阿兹特克人中,战俘们首先是神合意的牺牲,然后才是战胜者及其朋友们的节日的基础。在古代的秘鲁,成群的用作牺牲的骆马被人们吃掉了。希腊的宗教史清楚地表明了从古代对神的燔祭向祭品只为人们的筵席提供食物的大宴的转移。对神的仪典式的祝贺就是这种仪式的目的。^②

与供品逐渐变成尊敬的标志的同时,产生了一种新学说;按照这种学说,祭祀的本质不是让神获得某种珍贵的礼品,而是让崇拜者为神而献身。这种可以称作丧失论的学说,假如把它看作是原始礼品论的产物,那就很容易说明。我们根据自己的经验知道,假如一个人正好做了一件哪怕是微不足道的礼物,他自己感到怎样满足,则他在遭到拒绝的情况下将它拿回也就感到怎样不愉快,这个人当时也就怎样无论如何力图丢掉它。这就是施舍。以这种观念来看待事情,我们就能理解阿西诺波茵印第安人在下面情况中的感情:当时他们将毛毯、衣服、铜锅和其他家具留在森林里作为医师的祭品,同时认为所有这些东西都有利于发现它们的友好部落。^③作为佛教徒出现的阿瓦人^④的感情也是很容易理解的,他们将煮饭、各种甜食和油炸椰子供在庙里,而不想驱赶在他们眼前吞食祭品的乌鸦和野犬。^⑤

① 卡拉维:《阿马祖鲁人的宗教习俗》,1868—1870,59页;Casalis: *Les Bassoutos ou 23 années de séjour et d'observations au sud de l'Afrique*, 1859, 252。——原注

② Wilker: *Griechische Götterlehre*, II, 50; Pauly: *Real-Encyclopädie*, “Sacrificia”一文。——原注

③ 坦纳:《记》,1820,154页;Waitz: *Anthropologie der Naturvölker*, III, 167。——原注

④ 阿瓦人(Ava):印度中的一个部族。——译注

⑤ 平克顿:《航海与旅行》,III, 302。——原注

关于现代的伊斯兰教徒也同样可以那样说,当他们到达穆纳^①盆地,从麦加回来的时候,他们奉献羊、牛、骆驼作为牺牲。同时,他们把奉献牺牲而不触及它们作为虔诚的事情。同时,成群的塔克鲁里人^②站在四周,像准备扑向被杀死的动物尸体的鸢一样。^③因此,假如奉献给神的供品变成仪典的残余,尽管增强了神归根结底不需要供品,也不能享用它们的意识,然而祭祀不顾其实际上的不合理性而继续保持着,奉献者也继续用祭品的价值来定它的实际等级。按另一种方式看待丧失论或捐助论,也就是把牺牲的原始作用看作是丧失自己,看作是弃绝私利,我认为,这就意味着歪曲历史的进程。

就是那同样的情况,鲜明地反驳着丧失论的永恒性,那种情况是,在历史的一切阶段上,从低级到高级,一般祭品数量中的十分之九或者甚至更多是食物祭品和圣宴。假如奉献供品的最初动机是给某种贵重的财物,那么在低级文化阶段上,我们应当遇到奉献武器、衣服和装饰品做祭品的情况,但事实上却完全没有。另一方面,认为可能是人们突然臆想出把那些神明明白白不需要的东西作为祭品奉献给自己的神,换句话说,就是蒙受任谁都得不到好处的损失,这就意味着过低地评价了蒙昧人的实际的理智;诚然,蒙昧人能够保留下后来已经丧失了从前的意义的古代仪式,但是任何时候也没有发现过依蒙昧人的观点看来没有合理基础的新仪式。

当研究文化落后社会的宗教的时候,我们发现人们像——例如对待自己的邻居那样直接和现实地对待自己的神;在那种社会里,这些关系的单纯的原始目的是毫不掩蔽的,应当把它当作对事情的充分说明。佛教是礼品论怎样转变成丧失论或捐助论的富有教益的例子。根据这种学说,罪孽深重者被判决在轮回中再生为流浪的、被火烧得遍体鳞伤的不幸的魔鬼。这些魔鬼能够从自己的亲属那里获得饮食供品。这些亲属能够通过为它们从事笃信宗教的事业——例如,供给祭司食物——来给它们以恩惠,只要遭灾惹祸的精灵们还没有堕落到祭品已经不能给它们带来好处的地步。但是,在最坏的情况下,老实说,假如为精灵而做的善事不能对精灵有益,那么,就

① 穆纳(Muna):去往麦加途中的盆地。——译注

② 塔克鲁里人(Takuri):西非富拉尼人的一支。——译注

③ 莱恩:《近代埃及语》,【.132页。——原注

对造物主有益。^①

在祭品奉献事务中自我牺牲的鲜明例子,是下面这些情况,在这些情况中,供品对于奉献者的价值大大超过它对于神的预想的价值。我们从闪米特族中发现了人类祭祀史中的这类最引人注目的情况,这些情况同时是在已经较为开化的民族中出现的。莫亚布人^②的王穆到胜利不倾向于自己这边之后,就在城墙上将自己的大儿子奉献为牺牲。腓尼基人为了使神发慈悲之心而将最珍贵的东西和自己心爱的孩子奉献作祭品。他们从贵族家庭中挑选牺牲以增大牺牲的价值。他们认为,祭品的合意性是由损失的重大性来测定的。这种信念在他们中是如此强烈,以至每年节日的牺牲都只是由独生子组成的。伊拉噶巴拉斯将这种可憎的亚洲仪式带进了意大利,从国中最高贵的家庭里挑选孩子作为奉献给自己的太阳神的牺牲。所有这些例子之中,以将客人作牺牲奉献给好客的朱庇特的形式破坏好客的圣规的情况,最清楚地指出了闪米特人的信念:献给神的牺牲的含义程度是由这牺牲对奉献者的价值来测定的。^③

在低级文化阶段上和在较开化民族宗教中的大规模上从礼品论向捐助论或丧失论的转变完成得如此微不足道。这种转变也在语言中出现,正是在“牺牲”一词从其古代意义相比较的现代意义中出现。在祭祀的历史上,我们看到许多民族都想到这样一种意见:缩减祭品的开支而对祭品的实际没有损害。用某种较不贵重的供品来代替应当奉献的祭品来减轻奉献者的负担;具有这种目的的各种机智的诡计就是上述那种意见的结果。甚至在这样的领域里,人类思想的本质上的相同点,足以说明彼此相距遥远而又完全没有联系的社会中下面的那种值得注意的同样结果:人类中祭品代替物的最主要种类的分类,有三四项就足够了。

供献部分代替全体,这表演了跟藩臣向自己的领主通常进贡如此相似的一幕,这一幕想必是直接源自礼品论。它事实上也到处都同这种理论一同出现。只是在那里,献给神的一部分,其价值与全体的价值已经非常不相称,于是完全的祭祀开始逐渐变成代用品。我们有这种情况,例如,在马达加斯加的居民中,他们将奉献为牺牲的动物的头安置在高竿上,用它的血和

① 哈利韦尔(Halliwel):《民俗和童话》,1849,59页。——原注

② 莫亚布(Moab):《圣经》中常常提到的巴勒斯坦的古代民族。——译注

③ 《历代志》,2卷,第3章,27页。——原注



油脂涂抹了祭坛之后,把动物的肉留给自己、自己的朋友们和执行神事的祭司们;或者几内亚的黑人们当把绵羊和山羊作为牺牲奉献给物神的时候,自己和自己的朋友们享用肉,只把内脏部分奉献给神。这样办的,还有通古斯人,他们把牺牲的一块肝和油脂奉献给神,把皮张挂在树林里;或者蒙古人,他们只把动物的一个心脏留在神前到第二天。在希腊人中,牺牲燔祭的古代习俗蜕变成只为神燔烧一些被杀之牛的骨头和油脂,肉则被信徒们吃光。这种节约的仪式在关于机智的普罗米修斯的传奇中是以神话形式来表现的。普罗米修斯建议宙斯去选择作为祭品的一头牛的两部分,这是预定给神和人的两部分:一方面,是巧妙地用白油脂包起来的骨头;而另一方面,是用令人厌恶的皮和内层覆盖着的肉。^①但是,琐罗亚斯德教代替了古代雅利安人的火祭品,不是由于经济的动机,而是为了保留这种古代的仪式。在《吠陀经》中“阿格尼什托玛”的祭祀要求动物被杀之后,一部分肉通过焚烧奉献给神,另一部分则由奉献者和祭司们吃光。这种流血仪式的形式上的继承——帕西人中的仪典“伊泽什内”——已经不需要杀动物了。按照仪典的要求,将牛毛放在器皿里并将器皿暂时置于火前就行了。^②

将崇拜者本身的肢体奉献为祭品是极为普通的仪式。同时,奉献祭品的目的,或许是奉献礼物、贡品,或者依照惯例——部分代替全体——用某一只肢体代替整个人;奉献这样一些祭品或者是为了保护自己避免某种危险,或者是作为其他的报偿。例如,尼科巴群岛(Nicobar Islands)的岛民中可以看到殡葬的祭祀,在这种祭祀中,以一节手指代替整个人。他们将死人的一切用品同死人一起埋葬,并切下死者妻子的一节手指(显然代替她自己)。假如她甚至拒绝这种牺牲,那么就在她房屋的一根柱子上制造一个深深的切口。不过当将手指奉献作祭品不是为了尊敬死人而是为了尊敬其他神灵的时候,这种奉献就引起了我们极大的兴趣。我们在汤加居民的那种以“图图尼马”的名称闻名的习俗中看到了这后一类的观念。这种习俗是用斧头或锐利的头石砍掉一节小手指作为奉献给神的祭品,为的是治好重要的亲属们的疾病。马林涅尔恰好看到5岁的孩子们互相争夺奉献这种祭品的光荣。^③

① Welker: *Griechische Götterlehre*, I, 764; II, 51. ——原注

② 豪格:《图蒙随笔》, 1884, 238页。——原注

③ 马林涅尔:《汤加群岛》, I, 454页。——原注



在曼丹人中,通知青年到达成年的仪式是将被通知者用绳子像夹板一样地缠绕起来,然后吊在那绳子上直到他失去知觉为止;在这失去知觉的(或者按照他们的说法是没命的)状态中将僵放到地上,当他苏醒过来的时候,他就用四肢爬到一位老印第安人那里,这个老人坐在医务棚里,面前手里拿着一把斧头和一个水牛头颅骨。青年举起左手小指作为献给大神灵的祭品,它在那头颅骨上被砍掉了,有时连同食指一起。^①

在印度,这种习俗(不过与其说是源自雅利安人,不如说是源自古印度人)的出现具有十分鲜明的意义。就像在神话中湿婆为了使时母^②发慈悲而砍断自己的手指那样,在南方各省的母亲们由于害怕失去孩子而砍掉自己的手指作为献给神的祭品。在这里,我们还将介绍奉献代替自己手指的金指作为祭品的事情,也就是将介绍代替物本身的代替物。新西兰人将一绺头发悬挂在自己陵园的树上,这陵园被认作是祭祀的地点。我们从记述中知道,头发代替它们的所有者的整个人。如在马拉巴尔,巫师将恶鬼从它所魅的病人身上赶出去以后,将它赶到树上;然后将患者的头发捆成牢固的一小绺,并把它们割下来去感谢恶魔。存在于欧洲的那种剪自儿童的头发的拔除仪式,以这种观点看或许具有象征牺牲的意义。

至于象征流血的仪式,则它们在下面这些情况下能够代替真正的牺牲,当时,例如老妖婆或者祭司,在基隆博^③只是给奉献的孩子们做个记号来代替刺穿他们。在希腊也一样,古代人祭的野蛮习俗已由流几滴血的仪式所代替。^④在现代,在毗湿奴的崇拜者中还有这样的信念:偶然杀害了猴子或眼镜蛇的人,只有以人的牺牲才能赎自己的罪过。因此,被选中的牺牲就在大腿上划道伤口,假装死去,然后又假装复活,而从伤口中流出的血就被认作是代替其生命的牺牲。在现代欧洲的生活中保留着体验这种象征性流血的出色情况;其最出色的情况之一,我们可以在爱沙尼亚人的迷信传说中找

① 卡特林:《北美的印第安人》,1—2卷,1841, I, 172页;Klemm: *Cultur-Geschichte der Menschheit*, B-de I—X, 1843—1852, II, 170。——原注

② 时母:梵文 Kali 的意译,音译为“迦利”,意为“黑色女神”。印度教中代表母亲伽女神,湿婆之妻。她是相对独立的女神——残杀毁灭女神,相貌凶恶,全身黑色,被描绘成多头多手神,专喝恶魔鲜血,象征强大和新生。——译注

③ 基隆博(Quilombo):西南非的一个地区和当地居民的民族名。基隆博人,属西南班图族系统。——译注

④ A. Bantian: *Die Psychologie als Naturwissenschaft*, 1860, I, 229。——原注



到。祈祷的人在祈祷之前从食指处放出几滴血,然后就宣读下列的祷文,这祷文是从记下它的人那里逐字逐句地记录下来的:“我通过我的血自命,并把我的血奉献给您,您降福给我的家、马棚、庄稼和鸡窝;用我的血和您的慈悲降福给它们!”——“我定然愉快,啊,全能的,我的祖先的助手,我的保护者和我生命的保卫者!我用血肉之力来恳求您。为了您维护我的身体健康,请接受我献给您的食物。像保护您那好儿子一样地保护我吧,我郑重地向您致谢并颂扬您。帮我吧,全能的,您听我说!我在您面前由于疏忽做了坏事,宽恕我吧!但不忘记,我以我宗族成员们的光荣、愉快和宁静的名义忠诚地奉献上供品,除此之外,我伏下身来,三次亲吻大地。让我的事业大大成功,世界将同您在一起!”^①

我们大概地谈到了砍掉手指、割断头发和流血的仪式,因为它们跟祭祀有联系。它们属于那种在下面这种仪式的目的方面各种各样而又常常模糊不清的广大部分;这种仪式可以列入一般仪典歪曲的范畴。

假如生命的奉献是为了一般的生命,也就是处在危险之中的生命,那就可以奉献无论是谁的另一种较不贵重的生命。当秘鲁的印加人或另外的一个重要人生病的时候,他把自己的儿子之一作为牺牲奉献给神,祈祷神接受这个牺牲来代替自己本身。希腊人发现将犯人和俘虏奉献给神就足够了。北欧的异教部落也同样办,基督教的商人们据说为了这个目的而将奴隶卖给了他们。^②在这类事实中间,最典型的一个发生在罗马与迦太基战争时期。在战争中遭受了失败并受到阿加托克^③排挤的迦太基人记述了自己引起神怒的失败。在从前,他们的克罗诺斯获得了选出的自己人民的孩子作牺牲,但是后来,他们为了这个目的买了并且养肥了外来的孩子。实际上,他们在这里屈从了奉献者替换贵重祭品的自然意向,但是现在,反动来到了不幸的时代。曾经决定庆贺奇异的祭祀,以便使支出相等,并补偿代替的祭品。国内高贵家族中的 200 个孩子曾被奉献给偶像作牺牲。“因为他们曾有一尊克罗诺斯带手的铜雕像滚到深深的火坑里去了,而这铜像的那些手是如此喜欢被放到它们上面的儿童。”^④在这里叫作克诺诺斯的腓尼基神通常和莫洛

① Boucler: *Ehsten abergläubige Gebräuche*, 1854, 4. — 原注

② Grimm: *Deutsche Mythologie*, 1839, 40. — 原注

③ 阿加托克 (Agathokles, 公元前 361—前 289): 墨拉古(西西里岛上的古希腊城邦)的暴君。——译注

④ Diodorus Siciliensis: *Bibliotheca Historica*. XX, 14. — 原注

赫混为一谈,虽然并不十分恰当。

南非祖鲁人为了赎回遗失的儿童,献给找到孩子的人一头牛,正像金本达人奉献一头牛作牺牲以补偿被杀的奴隶的血一样,因为牛的血可以洗刷掉奴隶的血,据此,我们就将很容易理解奉献动物作牺牲怎样去代替人的生命。下列的事实可以作为以动物代替人的牺牲的例子。当马克费尔森上校受托在奥里萨的贡德人中,在地神崇拜者的教派中取缔人祭的时候,地神的崇拜者们就开始彼此议论以奉献长角的牲畜作牺牲来代替人的牺牲的可能性。并且有根据设想,这类仪典替代的方法能够解释在贡德人的另一教派中的下列供物的习惯。在崇拜光明神的贡德人中,有庆祝这个神的节日;在这个节日里,他们从下面那个时代的记忆里就杀水牛了。在那个时代,占上风的地神要人的牺牲,但是光明神派下了部落神把嗜血的地神用山压住了,同时对人们说:“解除人,奉献水牛作牺牲吧!”然后从丛林中赶出了一头水牛。

假如去掉神话色彩,则这个传奇就获得了关于在牺牲的仪式中以动物代替人的历史事实的回忆性质。在锡兰,巫术者问中魔者受其所魅的恶鬼的名字,中魔者回答说:“我叫某某,我想要人的牺牲,没有我就不走。”牺牲答应给了,病人从癫痫中解脱了出来;过了几周牺牲供献上了,但只是杀了一只鸡来代替人。^① 供献牡鹿代替劳迪开雅^②的女郎阿耳忒弥斯,供献山羊代替波特尼亚的孩子狄俄尼索斯,都可以作为这类代替的古典例子。在这里表现出了跟从闪米特语借用的词语的某种联系,从德涅多斯的爱奥利亚人以新生牛犊代替新生婴儿供献给米利开尔特的历史中已经明显地看出,同时,牺牲穿着女靴,而对待母牛,像对待妈妈——妇女一样。^③

以奉献牺牲的类似物来代替牺牲,是代替问题中的更进一步。古代墨西哥人的仪式提供了富有教益的关于这类代替怎样产生的例子。在一年一度庆祝庙中水神和山神的节日里,实行真正的人祭。在这个时候,在部分人的家庭中,对那种流血的仪式进行了意义鲜明而本质上天真的模仿。为了这个目的,用生面团制作了牺牲的造型,开始对它礼拜,然后就在它上面模仿真正的仪式,开了胸,取出心,砍下头,而肢体就被分成块并被吃光了。在

① A. Bastian: *Die Psychologie als Naturwissenschaft*, 1860, 181. ——原注

② 劳迪开雅(Laodicea):古代小亚细亚的一个商业城市。——译注

③ Pauly: *Real-Encyclopädie*, "Sacrificia" 一文; A. Bastian: *Der Mensch in der Geschichte*, B-de 1—3, Leipzig 1860, III, 114; Movers: *Die Phönizier*, 1841—1850, I, 300. ——原注

希腊和罗马的古代宗教中,保留发生在野蛮时期、嗜血时期和浪费时期之前的神圣仪式的愿望,在折中调和中表现了出来。代替人的牺牲,例如,供献铜的雕像;代替动物牺牲,例如,供献面或蜡制的象征性形体。

在婆罗门教徒中,以那种用面和油脂制作的祭品动物的模型代替活的牺牲,不是出自经济的动机,而是为了避免丧失生命。现代的中国人,他们对这类象征物的信奉就如此明确地表现在制作那些预备当死人奴仆的纸人上,他们以不小的发明才干制作出了牺牲的模拟物来乞求该年居首位的神使病人痊愈。为了这个目的,用纸剪出或在纸上画出粗糙的人形,然后将它贴在竹竿上,再将竹竿插在装着箔钱的袋子里。这种标志以相应的咒语同病人一起被抬到街上,祭司口里含满水,将水喷在病人身上,喷在图像和箔钱上。然后将图像和箔钱焚烧,而人们则就进餐节日午餐以敬本年之神。^①

在开罗有一种这样的习俗:在尼罗河泛滥时,在被淹没的地方安置一圆锥形土柱,它被涨起的水带走。这个以“阿鲁潘赫”(新娘)的名义人所共知的习俗具有历史的意义,这显然是代替了将一位盛装的年轻姑娘抛进河里以得到水层充足的泛滥的古代仪式。这种替代是在较为人道的伊斯兰教影响下发生的。病人奉献自己的患病的人像模型,具有明显的祭祀性。是在痊愈之前奉献以便使神发慈悲呢,还是在痊愈之后奉献以表示谢忱呢,反正全都一样。在古代埃及庙宇里正午时摆的手和耳的模型,一方面被认作是表示感谢的供品,正像——例如在贝奥奇^②的庙宇中所有的人面、胸、手等等的模型一样;另一方面,人所共知,模型作为身体患病部分的替代品奉献出来以僵获得痊愈。例如,在德意志,在基督教初期,不得不反对将木制的人的肢体模型挂在偶像上祈求帮助的异教习俗;而在现代的印度,前来祈求治愈疾病的圣地参拜者看情况在庙宇里安放自己生病肢体的金、银或铜的造型。

当转向现代基督教里的祭祀观念的时候,我们发现双重的形式:既是作为民间迷信的遗留,又是作为官方宗教的因素之一。在保加利亚保留了它的重要遗留之一。在保加利亚,奉献活的牺牲迄今仍属于乡村居民中流行的仪式。在圣乔治^③节,在那里奉献羔羊作牺牲,这种习俗,可以由下面这

① 杜利特:《中国人》, I, 152 页。——原注

② 贝奥奇(Beotian):古希腊的地区名。——译注

③ 圣乔治(St. George, 3—4 世纪):相传为古代基督教殉教者。据传生于小亚细亚,军人。戴克里先迫害基督教时,曾撕毁张贴在屋科美底亚(今土耳其伊斯坦布尔)宫门上的皇帝禁教谕令,因而被捕处死。——译注

个传奇来说明,这个传奇将关于祭祀伊萨克的圣经故事同三少年的奇事合而为一。在圣母节,将绵羊羔、山羊羔、蜜、酒等供献作祭品,为的是让孩子在一年中健康。为三位圣者预备供品,让婴儿给他们挑选蜡烛,当这个活动完成的时候,在场的每一个人都喝一杯酒,同时说:“圣者也同样,这供物献给你。”然后他们切羊羔或从蜂箱中取出蜜,傍晚,则用祭品摆酒宴,这酒宴通常是男人们以醉酒狂乐来结束。^①在俄国,各种各样的祭品一直在供奉,有的是马,马头抹上蜜,马鬃用丝带装饰,在马颈上拴两块磨石,在早春那恶意的洪水时刻,把马投入江中,以满足水精灵沃迪安尼(Vodyany);这是晚餐的一部分,为的是让室魔杜莫沃依(domovoy)离开。谁不这样供食,那就是让叩击精灵折腾,并在夜间到处敲打桌子和板凳。^②

在欧洲的许多其他国家,农民们的保守的记忆原封不动地保留下了前基督教的宗教遗产。在法兰科尼亚,平民在喝酒之前先向地上洒几滴作为奠酒。在进森林的时候,将面包和果子的供品放在森林里的石头上以避免林妖的侵犯。烤面包者将一块生面团抛进火炉里来求顺利,同时说:“鬼怪,这是给你的!”卡林西亚的农民给风供食,将盛着食物的盘了放在树上,也给火供食,将猪脂油和牛油脂抛进火里。这样做目的是预防风暴和火灾。在德意志,在圣约翰节早在上世纪末就以最明确的形式来举行这种对自然的直接祭祀。这时,第一,是将稀粪的一部分倒进火里;第二,是倒进流水里;第三,是埋进土里;最后是涂在设于烟筒上的防风叶片上。^③在法国的农妇们中间有在午饭前将一勺牛奶或羹汤倒在地上的习俗。安德烈^④描述了法国多菲涅(Dauphiny)的农民们在冬至和夏至太阳升起时到桥上向太阳奉献煎鸡蛋作为祭品的习俗。^⑤最后一个著名的情况就是将最好的牛犊活埋以拯救感染鼠疫的羊群的习俗,这种情况在本世纪的康沃尔^⑥有。

在苏格兰整个上一世纪都保留着对魔鬼祭祀的故事,并且迄今为止,老人们还记得田地的那些地段,这些地段作为“善人田”(也就是魔鬼田)留下未耕。但是,“吹逐鬼怪”的习俗已经流行,因为没有任何合适的地段让它管

① 克莱尔和布罗菲:《保加利亚》,43页。——原注

② 罗斯顿:《俄国人民的歌》,123、153页,等等。——原注

③ Wuttke: *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, 1860, 86。——原注

④ 弗郎苏瓦·安德烈(F. Andrieux, 1759—1833):法国作家和科学院院士,喜剧、悲剧和故事的作者。——译注

⑤ 蒙屠尔:《民间传说》,187、666页。——原注

辖。瑞典人在圣诞节期^①烤猪形馅饼的习俗，是向神弗雷尔奉献猪作为牺牲的祭祀仪式的遗留，虽然在牛津这种先祖仪典的遗留是作为在下列歌声的伴唱下将一个猪头送进皇家学院的习俗而保留了下来，那歌声是：“我奉献一个猪头，以颂扬主。”在德国醉汉的那个“未喝干的杯——这是给恶魔的供品”的俗语中，还仍然可以感受到关于古代墨酒的回忆。

至于存在于现代基督教中的祭祀仪式，可以按官方说，午供能够作为例子。从基督教方面来反对这种表示感谢的古典方式，只是暂时的和不完全的。看来在5世纪有过这样的习俗：为了求圣像治好病而向圣像奉献眼睛、腿等等的金的和银的模型。在16世纪初，波利多尔·维尔吉尔^②在描述了古典的习俗以后继续写道：“我们在庙宇里完全同样地奉献小蜡模型和小蜡像。身体的任何一部分——例如手、脚或胸刚开始痛，我们就向神和他的神像们许愿，为了治愈手、脚或胸，愿意奉献蜡制的模型作供品。这种习俗如此流行，以至这类供品也为动物奉献。因此在庙宇里摆着牛、马、羊的塑像。一看到这种情况，任何一个谦虚而诚实的人都会首先思考这个问题：我们有没有同宗教或古人的偏见竞争？”^③这种习俗至今还在欧洲流行，但是似乎开始退化了，因为午供的造像已经由银和其他不贵重的物质来制作了。

在基督教的寺院里也像在前基督教的寺庙中一样，同样升起缕缕香烟。除此之外，祭祀的仪式虽然最初没有进入基督教的祈祷仪式之中，但是在宗教仪式中早就占有突出的地位。基督教在民众中网罗自己的拥护者，在民众中，祭祀的观念是根深蒂固的，而祭祀的仪典是最重要的看神仪式之一。由此就产生了填补由基督教取代异教之后的空白的习俗。这种习俗不是革新而是适应。早期基督教徒们圣餐的饮食具有祭祀、弥撒的性质，在做弥撒的时候，饮食供品是由神父准备并安置在祭坛上，过后，这些饮食就由神父和信徒们享用。指出新教徒和天主教徒之间的内争——近几世纪最激烈的分割基督教界的内争之一——大概是民族学关于祭祀是否成为基督教仪式问题的观察的自然结论。

斋戒和为了宗教目的而引起失神状态或另一类不正常的兴奋状态的某

① 圣诞节期：由圣诞节至主显节。——译注

② 波利多尔·维尔吉尔(Polydore Vergil, 1470—1555)：意大利的天主教牧师和历史学家，留下了一些著作(其中有《英国历史》)。——译注

③ Beausobre: *Histoire de Manichéisme*, II, 667; Polydore Vergilius: *de Inventoribus Rerum*, (1521), V, I.——原注

些其他手段,构成了下列一组属于我们研究范围的仪式。在研究万物有灵观的过程中,我们常常发现或得出这样的结论:落后社会的信仰在相当大的程度上是建立在被当作跟灵物实际交往的幻觉和梦的事实之上的。从最古的文化时代起,我们就发现跟肉体的失神状态密切相关的宗教。当然,我们用不着提醒读者,这些在肉体 and 精神的正常机能方面发生亏损的现象,被最新医学学说之前的哲学理论解释作神降临的征候,或者,最低限度解释作超自然神灵影响的结果。通



图 53 在卢尔德的许愿供品

常跟在森林中或荒野里持续静观冥想的幽居时的另一些艰苦相联系的斋戒,就是使精神机能紊乱到出现失神状态下见到幻影的程度的最有力的手段。蒙昧的猎人在其富于不期而遇的体验的生活中,时常在一天里甚至一周中不由得体验到类似生活的结果,他很快地习惯于看见魔影并同它们谈话,就像同看得见的个人谈话一样。他学会了同来世交往的秘密之后,后来只要一再现缘由,就重新引起跟它相关的结果。

斋戒的仪式及其不正常表现的客观化,在北美的蒙昧人中有明显的例证。在印第安人中(主要是阿尔衮琴部落),连续严格斋戒的习俗即使是儿童也必须从很早的年龄就得遵守。经得住长期的斋戒被认为是光荣的事情,是值得羡慕的事情,因此,他们三天甚至七天不吃,而只喝不多的水。在斋戒期间,对梦特别注意。例如,丹尼尔讲述过一个印第安妇女涅特-诺-科瓦的历史,说她在12岁时有一次连续斋戒了10天,当她还没有入梦的时候,一个人同她商议了一下,最后给了她两根本棍,并且补充说:“我给你这两根拐杖,为的是你要用它们走路,并且我将使你的头发变成雪一样白。”这个姑娘了解这些话是在保证她得享高龄,这种信念成了她在痛苦和危难时刻的精神支柱。

印第安人的青年达到成年之后就退往幽静的地方斋戒、祈祷和沉思。在那里,幻象降临于他,而这些降临的幻象在他的整个生活上都留下了深深的烙印。同时,他首先在梦中等到了某种动物的出现,这种动物从这个时候起就成了他的“良药”,成了代表他的“马尼图”和守护神的物神。例如,假如某一位战士在青年时梦中看到过蝙蝠,则他一生中头顶上都戴着这种动物



的皮,并且认为自己保险能防备敌人的武器,就像在飞翔时的蝙蝠一样。在后来的生活中,假如印第安人有某种需要,他就开始斋戒,直到“马尼图”在梦中答应满足他这种需要为止。在成年人们去捕猎的时候,他们有时就强迫孩子们在家里斋戒,以便在梦中看到捕猎将焉否成功。

在出发捕猎之前进行斋戒的猎人,能在梦中得知禽兽繁盛的地方和镇压恶灵的方法。当他在梦中看到早已死去的人而这个人对他讲“给我奉献牺牲则你将大量地捕获猎物”的时候,为了对这个精灵表示尊敬就立刻奉献牺牲,包括焚烧全鹿或鹿的肢体。“米达”或医生在斋戒时从那些公认为完成他的圣职所必需的特性中获得了许多。奥吉布瓦人的女先知,后来以卡捷琳·瓦鲍兹的名义闻名,她在叙述自己的身世的时候写道,成年以后,她在自己的幽静的小屋里斋戒了一次,直到她被带到天堂为止。在进入天堂的时候,她看到了发光的蓝天,而这在她的预言的事业中是第一次超自然的交往。

阿尔奈琴人的领袖之一秦古克讲给斯库克拉夫特的故事是非常有趣的,秦古克讲明了神秘的智慧和自己的图画信:“秦古克从古代印第安人认为斋戒是非常光荣的事情开始讲起。他们有时斋戒六七天,直到他们的身体和精神都变得轻松而明快,为进入梦境作好准备为止。在梦境里见到太阳是古代幻视者的渴望,因为他们认为,这种梦使他们能够看见世上的一切。他们这种长期斋戒和对于自己希望之目标的长期思考的办法通常是成功的。斋戒和梦幻从幼年就开始了。青年在斋戒和梦幻中所见到的一切都被认作是真实的,并在他后来的生活中变成了指导的原则。任何成就他都求助这些天启。假如他的斋戒是顺利的,人们就确信他能看透未来,于是通向崇高地位之道就向他敞开了。讲的人继续说,先知者起初是悄悄地在只有一个人在场的情况下试验自己的能力,而这一个人的见证在成功的情况下是必要的。开始从这种职业之后,他就将自己梦幻和天启的形象标记在树皮或另外的物质上,虽然对此他需要整整一冬季,但却以这种方式保留下了关于自己的主要的天启的记忆。假如他的预言应验了,见证者证明了这一点,则备忘的标记就成了他的预言才能和技艺的进一步的证据。时间在增大他的能力。最后,他的表格提交老人会议,老人们讨论这个议题,因为全体人民都信仰这些天启。老人们对这件事作出了决定并且说明一个人赋有预言的天资——受智慧的感召,能够做本民族的精神领袖。按照讲述人的话说,古代的习俗就得这样,著名的古代军事领袖就是通过这种

方式来获得权力的。”在这里还需要指出,美洲部落的幻视者们通过斋戒和发汗的沐浴使自己处于抽搐的失神状态。在这种状态下,他们传达对自己家灵的命令。^①

在另外一些未开化的部落和民族中,斋戒的目的,按记述说,是引起这些失神状态和超自然的交往。罗曼·潘尼在《哥伦布的生活》中记述着海地人为了从精灵“采米”那里了愿未来而进行斋戒的习俗。1或2世纪之后,在那里对于准备做那种“伯耶”也就是巫师,精灵的唤出者、劝告者、安慰者和咒遣者的人来说,严格的斋戒就成了修炼的一部分。阿比彭族印第安人的“吉墨特”或念咒者,在土著中被认为能够招致疾病和死亡,能够治愈痼疾,能够知晓近的和远的未来,能够呼风唤雨,能够召唤死人的阴魂,能够变成美洲豹,能够随意拿蛇而不被咬伤等等。但是,这样的威力被认作是恶魔的才能,多布里卓弗以下列的方式记述了取得它的方法,“谋求巫术师身份的人必须爬上垂于某一湖上的老柳树上,绝食若干天,直到开始看破未来为止。我总觉得这些骗子因长期斋戒而开始患智力衰弱病,头昏目眩,产生一种迫使他们幻想的昏迷梦境,于是他们具有了高度的天赋智慧,冒充为魔法师。他们开始欺骗自己,然后又欺骗别人。”^②

马来人希望自己预防受伤的时候,就退往森林进行三天的独居和斋戒,假如在第三天他梦见红面的精灵,目的就达到了。

祖鲁人的医生为自己跟“阿马得洛吉”或精灵的交往作准备,他必须通过戒食,通过艰难困苦、拉纤和独自漫游来从精灵那里得到其技能的指导。这一切一直继续进行到癡病或深沉的梦将他导入跟精灵直接交往为止。这些土著的预言者一般都时常斋戒并使自己绝食,有时连续几天,直到出现完全的或几乎完全的失神状态;在这种状态中,他们开始出现幻觉。祖鲁人认为斋戒跟同精灵交往之间的联系是如此密切,他们甚至有这样一句俗语:“经常喂肥的身体不能看到神秘物。”他们任何时候也不相信肥胖的预言者。

在比较文明的民族中,也还保留着落后民族中对于斋戒的这些预期的或达到的效果的信仰;因此,在印度故事中,国王瓦鲁瓦达塔同自己的王后在庄严的忏悔仪式和三天斋戒之后在梦中见到了湿婆,并慈祥地问他们谈

① 坦纳:《记事》,1820,288页;斯库克拉夫特:《印第安人的部族》,Ⅰ,34、113、360、391页;Weitz: *Anthropologie der Naturvölker*, Ⅱ, 206、217。——原注

② Dobrizhoffer: *Historia de Abiponibus*, 1784, Ⅱ, 68。——原注

了话,这就不值得惊异了。同样不值得惊异的是,印度瑜伽行者^①至今通过斋戒使自己达到那种仿佛用肉眼能看见神灵的状态。在希腊人中,祭司——传告神谕者把斋戒当作是引起预言之梦和幻象的手段。德尔菲的皮提亚^②本身为了获得神灵的启示而进行斋戒。加林注意到,在斋戒者中,梦是最明晰的。经过几个世纪之后,这种习俗也转入基督教。例如,天使长来哈依尔右手拿着宝剑而左手拿着天平出现在西彭特的某位牧师面前,这位牧师斋戒并祈祷了一整年。为了庆贺这位天使长曾经建立了一座庙宇,牧师问他是否需要:

Precibus jejunia longis Addiderat, totoque orans se afflixerat anno.^③

有一些关于圣徒得列查以及她的周围的人的幻象的故事,圣徒曾经作为精灵被转送入地狱,她在那里看到了黑暗、火和难以形容的绝望状态;她常常看到自己的保护者彼得和保尔在自己身旁;当着姐妹马利亚·巴普齐斯塔和其他人的面,她在圣餐式之后曾“欢快地”跃上寺院的围墙;在她的旁边出现了手持金光耀目的宝剑的天使,那宝剑的尖端冒着小小的火焰;这个天使用宝剑刺穿了她的和其他内脏,并把它们挖了出来,怀着对神的伟大之爱将肉体焚烧了。当谈这个故事的时候,现代的读者自然注意这些现象的生理方面和妇女修道院中的生活方式本身的细节,他知道,圣徒得列查从儿童时起就已经是体格病弱,易见幻象,而在后来的生活中,她由于长时间的晚祷,严格的宗规和一年中八个月里的长期斋戒,使自己的身体衰弱不堪。^④引证另外的一些关于带有自然后果——精神幻象的斋戒的中世纪故事是无益的——难道他们没有装满荷兰法师的大书?在那仍然保留着斋戒作为一种宗教仪式的地方,斋戒的后果就是病态的兴奋,这种后果仍然是蒙昧人的

① 印度瑜伽行者(Hindu Yogi):印度瑜伽论信奉行者。瑜伽是印度哲学的一派,主张默坐冥想,刻苦修行,俾得与佛化为一体。——译注

② 德尔菲的皮提亚:德尔菲为古希腊的宗教中心,位于福基斯的帕耳那索斯山麓,以当地设有神示所(德尔菲神示所)即阿波罗神庙而闻名。神庙的内殿即神示所,除预言女祭司皮提亚(Pythia)以外,任何人不得进入。皮提亚加痴似狂高声作谕语,男祭司把这些话作为阿波罗的意旨作出解释。皮提亚比喻作女预言家。——译注

③ Bolland: *Acta Sanctorum*. ——原注

④ Baptist: *Mantuan. Fast.* ix. 350. ——原注



图 54 汤加的土著在宗教节日时饮醉人的卡瓦胡椒酒

宗教的遗产,对于蒙昧人的宗教来说,病态的谰语和超自然的交往是同一的。面包和肉不止一次使苦行僧失去了天使的降临,打开修道院食堂的门就不止一次为他的眼睛关闭了天堂的门。

但是,使我们感兴趣的不是作为宗教仪式的斋戒的全部理论,而仅仅是它的一部分,但是非常重要的,或许是最主要的一部分。戒食作为一种自我折磨和忏悔的行为属于这样的一些宗教法规的领域,对于这些法规,我们在本书中还没有作过研究。在从万物有灵观研究作为招致梦和幻象之过程的斋戒习俗的时候,谈谈引起失神状态的其他方法将是合乎时机的。

使用药物是方法之一。哥伦布发现了在西印度群岛存在的一种宗教仪典,那就是在偶像的头上放一个盛着麻醉药粉末的盘子,利用两根芦苇秆放在鼻孔里吸盘里的散药。其次,潘尼记述道,为病人治病的当地祭司嗅那散药麻醉了之后,就开始跟精灵交往;他嗅到“醉了之后,不知道在做什么,而说着被认为是和‘采米’交谈的荒唐话;按照祭司的肯定说法,这‘采米’是疾病的祸首”。亚马孙河的奥马瓜部落直到现在仍然利用麻醉性的植物,这种植物产生醉狂,这种醉狂长达数昼夜,并伴随有异常的幻象。他们从这种植物之一中获得一种粉末“库鲁普”,人们用一种“Y”形的芦苇管像吸烟草一样

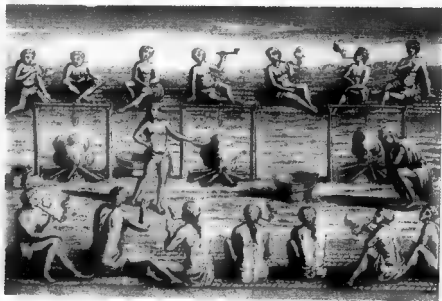


图 55 印第安人的有吸烟伴随的仪式舞蹈(根据拉菲多)

地吸它。名称和习俗的相似清楚地说明了奥马瓜人同安的列斯群岛岛民之间的联系。加利福尼亚的印第安人给孩子们麻醉性的饮料嚼,以便根据他们的幻象获得关于敌人的消息。北巴西的蒙德鲁库人^①在希望发现杀人凶手的时候,就将这种饮料给能与灵魂交往者,使罪犯在他们的梦中出现。

达里恩部落的印第安人让孩子们吃罂粟草(*Datura sanguinea*)^②籽,以便引发他们说预言性的谰语,他们在这谰语中发现隐秘的宝物。在秘鲁,跟“瓜卡”或物神交谈的祭司,有用罂粟草豆制的麻醉饮料使自己进入失神状态的习惯,因此,这种罂粟草就称作“瓜卡卡查”——物神草^③。墨西哥的祭司,显然也同样采用引起迷梦和幻象的“奥洛利乌卡”油或饮料。^④烟草在南北美洲也用来达到同一目的。一般地应当指出,原始民族的人吸烟是为了完全陶醉,为了达到这个目的,他们就把吸出的烟吞掉。巴西部落的巫师们在疯狂

① 蒙德鲁库人(Mundurucus):北巴西的印第安人部落。——译注

② 茄属麻醉植物。——译注

③ 西曼:《泰勒尔德旅行记》,256页。——原注

④ Brunneur: *Mexique*, t. I - IV, Paris 1857-1859, 558. ——原注

的秘密节时用吸烟来使自己进入失神状态,同时见到精灵。因此,在他们中间,烟草开始被称为“圣草”就不值得奇怪了。^①在这种基础上,北美的印第安人认为烟草的麻醉状态是超自然的失神状态,而这种状态中的梦幻就认为是圣灵的启示。这样的一些观点,就使得下列著名的德拉瓦尔人仪典容易理解了。在庆贺火神和 12 位侍奉他的“马尼图”的节日时,在祭宫里面建造一个棚子;这棚子是由 12 根顶端相连接的棍子搭成,用被子覆盖起来。在节日结束时,这个棚子用 12 块烧得通红的石头烤热,在它里面坐着 12 个人。众老人之一向石头上抛 12 卷烟草,当这些受难者由于烟草和火而到达窒息的极限时,把他们拖出来,他们通常是处在不省人事的状态。^②

在上一世纪还遵守的这种习俗,以其跟希罗多德记叙的西徐亚人中殡葬后净化方式的相似而著名。他说,西徐亚人用三根顶端端在一起的倾斜的树干支一个棚子,用毡块覆盖。通过墙上的窗孔往它里面放烧得通红的石块,并向它们上面撒大麻籽;因此,在棚子里充满了烟,不亚于希腊人的蒸汽浴室,西徐亚人在这个发汗的棚子里由于舒适而吼叫。^③

假如不停留在古代雅利安人对那种作为印度人的神的饮料和拜火教徒的神的饮料之原型的麻醉性饮料的崇拜上,也不停留在古希腊狄奥尼索斯的崇拜者们的醉酒的秘密节的宴饮上,我们就会在古代世界里发现在利用引起失神状态的药物问题上对低级文化的确切模仿。普林尼所记述的作为饮料的引起谵语和幻象的药草浸液,赫西求斯^④所提到的那种借之招来赫卡忒^⑤的药物,中世纪巫婆的那种使患者能看见幽灵或将他转移到妖魔夜宴上及帮助他变为野兽的油脂,就是这样的。波斯伊斯兰教的托钵僧至今还采用类似的手段。这些密教信徒不只像其大多数同辈人一样是鸦片的购买者,而且还吸食印度大麻素;这种药剂使他们进入伴有非常生动而鲜明的幻

① Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 277; Hernandez: *Historia Mexicana*, 51; 珀切斯:《珀切斯——他的人生历程或世界性交往和一生奉行的宗教信仰》, 1613, 1292。——原注

② 洛斯基尔:《北美的印第安人》, I, 42 页。——原注

③ Herodotus: *Historia*, IV, 73-75。——原注

④ 赫西求斯(Hesychius, 3 世纪):埃及亚力山大城的学者,著有解释希腊作者稀有词汇的词典。——译注

⑤ 赫卡忒(Hecate):希腊神话中的古代东方女神,后来对她的崇拜传入希腊。在赫西俄多斯笔下,她是一位主宰大地、海洋和天空,掌管人事的女神。从公元前 5 世纪起,她成为主管幽灵、噩梦、魔法和咒语的女神,也是冥界鬼魂的总管。她也被认为是野生动物的主宰。——译注

觉的失神状态。波拉克^①大夫说,对于这种状态中的人来说,路上的一块小石子就像是一个巨大的石块,刚刚能够越过它;排水沟,这是如此宽广的河,他需要用小船来横渡。在他的耳中,人声像雷一样;他幻想他有使他离地升空的翅膀。在这些失神状态的作用里,神奇变成了平常的事情;在波斯,人们把这些失神状态的作用看作是最高的宗教表现,而易受这些表现支配的人物,也像他们的行为一样,被认为是神圣的,并寻找信徒。^②

由强烈的激动、歌唱和呼叫而引起失神状态和昏厥的许多详情细节,在上面当谈到为鬼所魅的时候已经不止一次地记述过。在这里,我将只是引用一些具有代表性的情况,目的是表明,通过宗教仪式而引起实际的或伪装的昏厥和癫痫的习俗,最初属于蒙昧人,并已经由蒙昧人转移到较高文化程度的人。根据圭亚那印第安人中的候补祭司或巫师履行圣职的准备本身,我们就已经能够判断他的肉体和精神的状态。这些准备首先就是严格的斋戒和毫不留情的自我鞭策。在斋戒结束时他应当跳到昏厥,他被烟草汁制成的饮料恢复知觉,这种饮料引起严重的恶心,呕吐出血。这种生活制度一天天地遵守,直到候补者达到惊厥状态。那时,他就由病人变成医生。^③

在温尼贝戈人的巫医节日里,具有亲密关系的成员们在长长的覆盖棚的棚子里为了秘密传授而同候补者们聚集在一起。候补者们在对老人—医师结合着大量发汗和吸麻醉气体的三天斋戒的观察下,作这种准备。在全体会上,由若干成员来作秘密传授,这成员的数目同候补者的数目相符。传授者们排成一线,每一个人都用两手握着自己的小医疗袋,开始跳舞,伴有轻微的喉音。舞蹈的节拍,开始是缓慢的,随着向候补者的接近,节拍就加快了;同时,声音也加强了,最后,当传授者们停留在追求者面前的时候,这声音就变成震耳欲聋的“乌夫”。在这个时刻,医疗袋就飞到了候补者们的胸上。候补者们像受电击一样地俯倒在地上,两腿僵直地伸长,并抽搐性地颤动。当时,用被子把他们盖上,让他们安静几分钟。他们癫痫发作后刚一苏醒过来,就帮助他们站起身来,并把他们引向一个地方,在那里给他们每个人手中一个医疗袋,往口中放一块医疗石。从这个时刻起,他们就成了巫师或女医师,视性别成为完全平权的宗教协会的会员,然后他们就同老会员

① 波拉克(Polak, 19世纪):医生,心理学家。——译注

② Meiners: *Geschichte der Religionen*, 1806, II, 216.——原注

③ Meiners: *Geschichte der Religionen*, 1806, I, 162.——原注

一起在棚子里跳舞,也把医疗袋抛到别人的胸上,来试试医疗袋在别人身上的力量。节日的延续部分就是带有鼓声和咻唧棒声下的舞蹈的宴会。^①

在西里伯斯岛的阿尔富鲁人(Alifurus)中如唤精灵恩蓬格·伦别依的方法可以作为下列的例子。在祭司们唱的时候,为首的祭司一边挤眉弄眼做怪相并浑身哆嗦,一边举眼望天。伦别依进入他的体内,于是他就做着可怕的鬼脸向高跃起,用一小捆叶子在自己的周围拍打,踊跃着、舞蹈着并唱着关于古代神灵的传奇。过了几个小时之后,另一个祭司来替换他,这个祭司已经是歌唱另一位神了。这样日夜继续直到第五天。当时割下为禳的祭司的一块舌头,他像死人一样地倒下不省人事,把他盖上。被割下的舌块用香熏,并在祭司的身体上用香炉焚香,召唤他的灵魂回转来。苏醒过来之后,祭司又重新开始成为热烈的然而已经是缄默的跳舞者,直到舌头痊愈并恢复语言能力为止。^②

由此可见,在落后民族的宗教中,人在俗语中称之为“精神不正常”的那种状态占有如此显著的地位,因而总有假装这种状态的骗子们。按其癫痫的疾病本性来说,这些同在圣麦达尔德的抽搐患者们和塞文山区的狂热者们中的故事所提的那些极为相似。^③但是,我们不必远举例子:不到一代之前,那个征兆在我们受过教育的人们中间还被认作是神殛的征候。

对于由英国、爱尔兰和美国的狂热的传道士所造成的情景的医疗性的描述,对于研究宗教仪式史具有极大的意义。在这里我们将只引一种情况:“一个青年妇女直挺挺地躺在地上,她两眼紧闭,两手紧握并且抬起,而身体抽搐地卷扭着,有时成弓形:一端用脚后跟支在地板上,而另一端则用后脑顶支撑。她在几分钟之内一声不响、一动不动地处于这种状态下,然后就突

① 斯库克拉夫特:《印第安人的部落》,Ⅲ,286。——原注

② A. Bastian: *die Psychologie als Naturwissenschaft*, 1860, II, 145。——原注

③ 这里所谈的是18世纪初法国宗教意见分歧史中的两个插曲。圣麦达尔德的抽搐患者们——肢体残废者和癫痫患者,患癫痫症的女人和神经错乱者,他们好像是在圣麦达尔德癫痫园,在曾埋葬过漏信名为巴黎士的辅修的巴黎痊愈了。关于这些巴黎士墓上奇迹的传说传播了甚远的志同道合者。巴黎士是詹森教徒,也就是戈尔尼拉斯·詹森主教关于宿命论学说的信徒。他们想以此来压制那些从神父那里得到了谴责詹森教义的罗马教皇之训谕(1713)的耶稣会教徒。至于“塞文山区的狂热者们”,这是南法兰西的新教徒,他们由于路德维希十四的围剿(也就是由于讨伐和龙骑兵的驻扎)而逃进塞文山区。饥饿、贫困、追击,在他们中间引起了各种各样的神秘情绪。1702年,他们奋起反对“恶魔帝国”,在长期顽强的反抗之后,被神父们所驱使的禽兽般的士兵野蛮地消灭了。——译注



然发出一声可怕的怪叫，并且开始从没有覆盖的头上一绺绺地揪下头发。然后就带着一种极端恐怖的表情用双手好像从自己身上推开一种什么东西，同时说：‘哦，这是可怕的深渊！’在这种发作的时候，三个强壮的男子刚刚能够控制住她。她双手向两边挥舞，痉挛性地抓住草，并由于恐怖而痉挛，好像受到某种内在的幻觉的折磨，最后，她精疲力竭，显然陷入了不省人事的状态。”^①这类的描述，一方面表明真诚无知的新时代的人们在重复着那些从太古以来就由蒙昧部落妄加以宗教意义的癫癲和昏噩，一方面将我们远远地退入人类智慧史。在现代的欧洲，这类的表现实际上是使古代的宗教、精神错乱的宗教复活了。

这类特别实际的仪式结果常常极为有害，从中，我们注意到一组带有比喻象征性的仪式。谈到太阳神话和太阳崇拜的时候，我们看到，从太古时代起，关于具有光明和温暖、生命、幸福和光荣的思想之东方观念的联想，就深深地植根于宗教信仰之中；而关于黑暗和寒冷、死亡和毁灭的概念总是跟关于西方的观念结合在一起。这种观点大概是由下面的这种观察来解释和支持，那就是在产生了一系列关于死人在坟墓里和活人在寺庙中之实际情况的方式——可以把这些方式理解为摆的共同方向，或者朝向东方——之后，东方和西方的这种象征性也表现在外部的仪式中。

那个太阳没入的领域对早在蒙昧状态中的人来说就是西方的冥国，太阳升起的领域被描写为具有比较愉快色彩的神的东方寓所。但是，埋葬死人的两种彼此互相矛盾的习俗在下面这一点上是相似的，那就是肉体是处在看得见的太阳从东到西的路线之中；这两种习俗显然一方面是在日落和死，另一方面在太阳升和复生的类比的影响下发展起来了。例如，在澳大利亚的某些部分，土著们具有关于西方冥国的鲜明观念，但是，在他们中间也有让死人面向东方坐着来埋葬的习俗。^②萨摩亚人和斐济人认为冥国在遥远的西方，所以死人头向东而脚向西来埋葬^③，为的是身体起来之后能够直接向前走进灵魂的住所。在北美的温尼贝戈人中也鲜明地表现了这种思想。他们掩埋尸体，采取坐的姿势，面向西方，有时只埋到胸部。有时表现为

① 见图克(Tuke)：在1870年10月《精神科学杂志》中的论文，368页。——原注

② 格雷：《澳大利亚考察记》，1844年，II，327页。——原注

③ 特纳：《波利尼西亚》，230页；西曼：《维提岛》，151页。——原注

从东到西的方向,尸体头向东放,为的是“死人能够看到西方的乐土”。^①

在南美的某些部落里也有这类的习俗。尤马人埋葬死人取弯曲的姿势,面向太阳升起的天空区域,他们的大神的住宅;他们相信,大神将接纳他们的灵魂到自己的住所里去。瓜拉约人埋葬死人头向东方,因为他们的神塔莫依(天翁)的“狩猎乐土”,死人所去往的地方,在天的东部。另一方面,在秘鲁人中有放尸体取僵的姿势而面向西方的习俗。北海道的阿伊奴人可以作为亚洲野蛮人的代表,他们埋葬死人尸身着白衣,头向东,“因为太阳从那里升起”。中世纪的鞑靼人在死人上面垒起一个大丘,丘上冠以木偶,它面向东方,手拿一只小碗放在肚子中部。或者,最后,暹罗人任何时候也不头朝西睡,因为这是埋葬死人的姿势。

古代的希腊人埋葬尸体的方式是取从东到西的方向(高洛-亚米向西方,像在雅典人中那样,或者相反),这是这种习俗发展链条中最远的一环。由于那种古代的和广泛流传的观念,而不是因为最近的独创的臆造,传说确定,好像基督的身体是头向西埋葬的,因而是面向东方。由此产生了至今不忘的中世纪基督教徒挖掘坟墓从东到西的习俗。头向西放死人的基督教惯例以及它的目的由16世纪的一部宗教著作中的下列引文令人信服地说明了:“任何人大概都是这样埋葬:他的头向着西方,而脚伸向东方。他同时好像是以自己的这种姿势本身在祈祷,表明:他准备迅速地从西方奔向东方,从日落奔向日出,从此界奔向永恒。”^②人们希望用尸体的这类姿势让死人能够面向东方站起。

那种在落后民族中对太阳的崇拜开始具有系统的仪典形式的地方,祈祷者和庙宇的目标就变成了通常的和特别明确的现象。崇拜太阳的科曼切人在准备去作战的时候,在太阳升起之前将自己的武器放在茅屋的东侧,让第一束阳光照耀它。南墨西哥信奉基督教的普韦布洛部^③的印第安人仍然保留着从前崇拜太阳的遗迹,在太阳升起的时候面向它。上面已经提到过,从前,路易斯安那州的纳切斯人的太阳首领每天早晨在日出之前站在自

① 斯库克拉夫特:《印第安人的图腾》,IV,54页。——原注

② Bode: *Historia Ecclesiastica*; 布兰德:《大不列颠民俗》,1—3卷,1870,II,295,318页。——原注

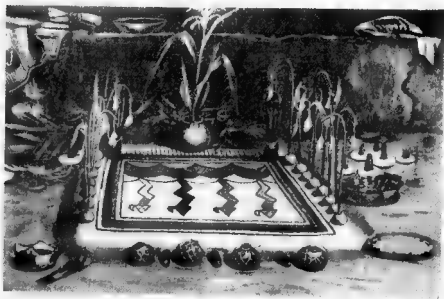
③ 普韦布洛人(Pueblos):一译贝勃罗人。北美印第安人的一支。主要分布在美国西南部新墨西哥和亚利桑那两州,属古人种印第安类型。信基督教新教,但仍保持自然崇拜,盛行鹿舞、蛇舞等仪式。所住村寨为梯形多层平头城堡式结构,西班牙通称“普韦布洛”(意为“村庄”),由此得名。——译注

己家的门内,面向东方,让烟草的烟首先向东方,而后向黎明的其余地方。在崇拜太阳的佛罗里达的阿帕拉奇人中,洞穴的庙宇向东方敞开着。在节日里,黎明时祭司们站在入口处,以便随着第一束阳光开始属于仪式的歌唱,燃熏香和奉献祭品。在古代的墨西哥,对太阳的崇拜是它的全部复杂宗教的中心点。跪拜的祈祷者们面向东方,而他们的庙堂之门却大部分是朝向西方。在秘鲁人中,对太阳崇拜之最有特点的表现是,甚至他们的村庄都建立在朝向东方的坡地上,以便居民们在自己的民族之神升起的时候能够看到他并向他致敬。在库斯科的太阳神庙里,这个星球的金色光盘处在西墙上,通过东门可以直视东方,所以升起的太阳的第一道光就落到了它上面,被它反射,就照亮了整个殿堂。^①

在亚洲,古代雅利安人对太阳的崇拜在方向性的仪式中也有不少鲜明的表现。属于这方面的惯例组成了那种令人疲劳厌倦的仪式的一部分,这种仪式婆罗门每天都应当进行。在黎明时完成净洗仪式之后,他就深思光辉灿烂的太阳光;太阳就是婆罗摩,最高的神灵。然后就开始对太阳礼拜,同时,用一只脚站立,用另一只脚触及它的后跟或趾骨。他面向东方,将手掌摊放保持在身前。到中午,他又重新向太阳礼拜,面向东方坐,读自己每天的一份《吠陀经》。向神供奉水和大麦的时候,他首先是面向东方,然后是向北方和向南方。火祭祭神的被除仪式是其宗教仪式的主要部分;这种被除仪式举行时,首先或主要是面向东方。^②这种对光辉灿烂的太阳升起的领域的崇拜,假如拿来同引用过的那些其中表现着在西方冥国前的虔信宗教之恐怖的另一较阴惨的宗教仪式的实例相并列,其意义就变得更加鲜明了。时母——死亡女神的崇拜者图加人可以成为崇拜东方的传统婆罗门的对立面。为了对这位女神表示尊敬,就杀死人,而那些用来挖掘被杀死的人的坟墓的铁钎却拿来献给了她。在同这种流血的宗教仪式作斗争的时候,当祭本人的面所举行的铁钎被除仪式只是为了做样子,而举行过这种仪式的人们就更好地了解了它的阴惨的意义。无论哪一种生物的阴魂都不应当倒在这种可怕的工具上。被除它的祭司举行指定的用水四次净洗工具和火七次净化的仪式时,面向西方坐着。当后来他顺利地一下打碎椰子果的时候,这就是说被除的仪式举行完了,工具放在地

^① Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 363; 普雷斯科特:《秘鲁》, 1—2 卷, 1855, 1, 3 页。——原注

^② 科尔布鲁克:《随笔集》, I, N, V。——原注



■ 56 印第安人的戈普部落(北美)中朝向东方的羚羊祭司的祭坛

上,在场的人把脸转向西方之后向它礼拜。^①

面向东方和西方的这两种对立的仪式也转入现代的欧洲宗教中,并且至今还在其中保留着。假如以历史的观点来看它们在基督教徒中的发端,则未必能设想犹太人方面的影响。犹太人的庙宇有从东方进门的,而它的殿堂是朝西的。在犹太人中,崇拜太阳被认为是大罪,与之相关的崇拜者朝向东方跟犹太人的习俗也是相反的。这一点从《以西结书》的圣像中可以得出结论:“在那里,在耶和华的庙门旁,在门口和祭坛之间,站着 25 个人左右,背对耶和华庙而面向东方,他们对着日出祈祷。”^②设想在现代这种仪式也已进入犹太人的礼拜仪式之中是没有根据的。^③同时,在其他一些其思想对基督教的早期发展发生过相当大影响的民族中,跟太阳崇拜有联系的仪式令人十分满意地阐明了所研究的基督教徒中的习俗的发生。一方面,在亚洲的太阳崇拜起了作用,这特别是表现在古代波斯宗教中对旭日的崇拜

① 《印度属社会宗教组织史例解》,伦敦,1837,46 页。——原注

② 《以西结书》,Ⅷ,16。——原注

③ 事实上,在犹太人的仪式中,祈祷时必须朝向东方。——译注



图 57 祈祷中的婆罗门

上。古波斯宗教的遗留还保留在土耳其帝国的东方。亚洲的基督教派对着太阳祈祷，而耶吉德人求助于东方，并且向东来埋葬自己的死人。另一方面，方向存在于希腊的古典宗教之中，不是一种盲目承袭单一惯例的形式，而仅仅是一种以不同方式来实行的一般原则。在雅典人中，有一种把庙门放在东面的习俗，为的是庙内神像能够看到旭日。卢吉安注意到这种习俗，谈到了这样的乐事：眺望美丽的、总是盼望的客人，欢迎他的升起，并通过

敞开的门而陶醉于他的光明之中。维特卢威^①所指出的那种对立的习俗的意义也是相当鲜明的。永恒之神的神圣的宫室在有选择的可_レ和没有困难的情况下应当这样建立：让庙宇和处在其中的雕像朝向西方。那时，任何一个为了祭祀、许愿或祈祷而靠近祭坛的人都能同时看到塑像和东方，于是他就觉得，神的形象就站在他的面前看着他。神的祭坛应当朝东放。^②

最初的基督教徒所不知道的朝向东方的习俗，在最初 4 世纪的过程中在他们的宗教里发展起来了。从这个时候起，在祈祷时面向东方就像面向神秘的世界光明领域、面向真实的太阳的规矩就确定下来了。奥古斯丁说：“站着祈祷时，我们朝向那巍然自高的东方，不是因为只是神在那里而放弃了其他光明的地区，而是为了提示我们的思想需要朝向更加完美的，也就是朝向神。”古代的基督教徒们在只是按形式遵循崇拜太阳的仪式的时候，却认为他们是在按实质遵行它，是不值得惊异的。例如，德尔图良写道：“另外一些人则怀着十足的信心认为，太阳是我们的神……当大家都知道我们面向东方祈祷的时候，这种思想就发生了。”虽然从某些最古老的和最受崇拜

① 维特卢威(Vitruvius, 公元前 1 世纪): 罗马建筑师, 著有《论建筑》一文。——译注

② Lucianus: *De domo*, VI; Vitruvius: *de Architectura*, IV, 5. 贝威克尔(Welcker), 卷 1, 403 页。——原注

的基督教教堂的位置上可以看出,朝向东方不是教堂建筑术的固有规矩,但是,这种习俗在教堂建筑术中早就获得了优势。《使徒法规》的著作者指出建筑教堂正面是朝向东方,正如维特卢威所制订的上帝神庙的规则,就是教堂吸收了那种庙宇的仅仅一部分,那种庙宇在实施参拜仪式方面是如此宽敞有效。所有基督教的仪式,仍然是洗礼的仪式,那就是使受洗者面向东方,而且是一种最富于画趣的形式。然后,新入教者又面向西方,用厌恶的手势与撒旦断绝关系,伸出他的双手对着它,或者一起打它,同时向它吹气或啐吐三次。耶路撒冷的西里尔在他的《神秘教义解释者的教义问答集》中这样描述这个场面:“你们第一次来到洗礼堂的接待室,就面向西方站立,你们被命令抛弃撒旦,伸出你的双手,就像它在场一样……你们为什么要站向西方?那是必要的,因为日落是黑暗的象征、它就是黑暗,而且黑暗中有它的力量。因此,象征性地看着西方,你就和黑暗和黑暗的统治者断绝了关系。”然后就转向了东方,新入教者向他的新主基督奉献忠心。这种仪式及其意义就是以后明确地尊重杰罗姆,例如:“在这神秘仪式(意思指洗礼)中,我们首先要断绝的是在西方,并且舍弃我们的罪恶,这样,转向东方,我们就同公正的太阳订立一个圣约,有希望成为他的信徒。”^①这种关于东方和西方的完美的双重仪式,保留在希腊教堂的洗礼仪式中,在今天还可以在俄罗斯看到。教堂正面向东方和作为一种礼拜动作实际转向东方是希腊人和拉丁人的共同仪式。

在英国,这种习俗从宗教改革时起开始消亡,显然是在本世纪初才完全消失的。但是,从那时起,由于本世纪复苏的中世纪的倾向,它又在一定的程度上重新开始复活。在我们中间,古代崇拜太阳的仪式至今还活生生地存在着,保留了象征的意义。这种事实为历史研究者提供了仪式及其意义之间的联系의显著例证,而这种联系保留在各种不同文化阶段上有历史意义的宗教运动之中。神化的太阳对于它的那些粗野的原始的崇拜者所具有的那种影响保留至今,但是已具有了机器的形式,以特定的方式来安排教堂和祈祷者身体的轴心。

^① Augustin. de Serm. Dom. in Monte, ii. s. Tertulian. Contra Valentin. iii.; Apolog. xvi. Constitutiones Apostolicæ, ii. 57. Cyril. Catech. Mystag. i. 2. Hieronym. in Amos. vi. 14; 宾厄姆:《基督教教会的古代风俗》,册8,第3章;册11,第7章;册13,第8章;J. M. 尼尔(Neale):《东方教会》,一部,956页;罗曼诺夫:《希腊-俄罗斯的教堂》,67页。——原注

象征性净化仪典的历史发展属于我们记述的那些仪式的最后一类,虽然仪典在其历史发展过程中的形形色色的变种给这个问题带来了昏暗和混乱,但它的基本思想仍然是明确的。这不是什么别的,而是从字义上的净化逐渐向象征性的净化的演变,从消除在物质上被认为的不洁,逐渐向使自己摆脱看不见的、精神的,最后是道德性的邪恶的演变。当“净化”一词从它的原始物质意义向关于从仪式的恶劣现象、违反教条的过失和道德上的罪过中解脱自己的概念演变的时候,我们的语言同这些思想运动协同一致地变动。对于我们来说是一种隐喻的那种东西,对于低级文化的人们,从早期起就是一种仪式:他们根据一定的命令来既净化人身,又净化物品;净化多半是通过将他们沉入水中或用水浇洒,也通过膾炙火来熏烤他们或引导他们从火上越过。现在变为纯粹形式的那种仪式起初具有实际的意义,这种现象的十分明显的证据是,净化的仪典至今还适应那些实际需要真正净化的生活情况,例如,净洗新生的婴儿及其母亲,净洗沾满人血的杀人凶手,或者最后,净洗因接触尸体而被污的人。

在研究各种不同的净化仪式在各种民族中的分配的时候,甚至在广泛的范围内设想它们有可能从一种宗教传入另一种宗教,从一个民族传入另一个民族的时候,我们仍然遇到了在这些仪典的细节和目的中的那种多样性,以致很难设想,它们来源于一种或几种宗教。以同一个全人类的共同目的为出发点,它们在许多方面彼此互不依赖地较快地发展起来了。譬如细看看在一系列那样一些典型事例中的净化——在这些事例中净化既在蒙昧人中,也在野蛮人中由某种特定的生活事件引起,那么,这种观点就被证明是正确的。

在落后的社会中,新生婴儿的净化有各种不同的形式,但是有可能在某些个别的情况下,我们会看到来自较发达民族的仪式的现象。应当注意,假如不认为给婴儿命名和做仪式性的净化同样是在生活的早期完成的,那么这两种仪式之间就置有直接联系,虽然它们常常结合在一起。可以向对习俗之真正起源感兴趣的人指出一个关于曼什塔克岛的土著们的故事:他们洗涤新生婴儿并给他起名字不是出于仪式的理由,而是出自实际的目的。^①在巴西的尤马人中,婴儿刚一学会坐,就用某些药草的汁液浇洗他,给他起一个属于祖先之一的名字。在马来半岛的某些部落——贾昆人及其他部落中,婴儿降生之后立刻带到河边并加以洗涤。然后在家里把火生起,向火里

^① Billings: *Nord Russia*, 175. — 原注

投芳香的木料,并把婴儿抱到香烟上熏几次。

在新西兰人中,给婴儿举行洗礼不是某种新习俗。这种仪式土著本身认为是古老的,具有非常悠久的传统,然而在波利尼西亚的古代部落中没有任何这类的习俗。这种仪式是否在它们中独立发展起来的呢?在任何情况下,它都完全属于土著的宗教体系。降生后八天或者更早在河岸边或在其他地点由祭司举行洗礼。这时,祭司用树枝向婴儿洒水,有时将婴儿完全浸入水中。与净洗同时,婴儿获得了名字。为了这种目的,祭司至今还复习祖先的名册,直到婴儿不用借喷嚏来指出他应当选什么名字为止。仪典具有授予的性质并由发音有节奏的固定咒文来伴随。把未来的战士劝说得起仇恨之火,跳跃轻便,躲避过枪矛,成为凶狠的、勇敢的、刚毅的、勤勉的劳动者,开始工作到地上露水干。把未来的妻子劝说得做饭、劈柴、织布,总是工作,不停手。在最近的一个生活时期,再度举行了拔除性的浇洒仪式,这种浇洒仪式使青年加入到战士之中。关于这种仪式性的净洗的意义,应当一般地指出,新生者被认为是极端不洁净的,所以在举行这种仪式之前只有不多的特殊的人能够触摸他。^①

在马达加斯加,在婴儿诞生的时期里,在屋内不多的几天里保持着火。后来,把穿上罩好衣服的婴儿从屋里抱出来又按照规定的仪式抱回交给母亲,同时,每一次挪动都经过放在门旁的火。从非洲相当的仪典中可以指出下列的一些。沙拉克的土著们将婴儿在降生之后过三天用圣水洗濯。在曼丁戈人^②中,婴儿降生几周后就给剃掉头发,祭司对他祝福,把他托在手上,在耳边低声私语,往他脸上吐三次,当着在场者们的大声地叫他的名字。在几内亚,公开宣告婴儿诞生,把新生婴儿抱到街上,村中或宗族的最老的妇女用碗中的水浇洒他,同时向他祝福,祝健康,祝发财;朋友们也援例仿效,直到婴儿浑身湿透为止。在这些各种不同的净化婴儿的范例中,用火来净化的方式具有重大的民族学的意义,这不是因为它比用水净洗或浇洒的方式对于蒙昧人的智力结构来说是更加习惯的,而是因为净洗或浇洒的仪典大概是从基督教徒那里搬来的。实际上,假如从一般的观点来谈蒙昧

① 泰勒:《新西兰》,1830,186页;耶特:《新西兰》,82页;波拉克:《新西兰人的习俗》,1840, I, 51页;Klemm: *Cultur-Geschichte der Menschheit*, B-de I—X, 1843—1852, IV, 304。——编者注

② 曼丁戈人(Mandingo):西非的民族集团之一。主要分布在塞内加尔河、冈比亚河流域,属尼格罗人种苏丹类型。多信伊斯兰教,但部分人仍保留传统信仰,崇拜自然,祭祀祖先。——译注



人中的洗礼,则没有理由不允许这种仪式在蒙昧人中独立产生,虽然不无对于每一个别情况也都肯定这一点的危险。

在诸原始民族中,妇女分娩后等等的净化是在下面这种情况下举行的:排除任何关于这种仪式是从比较开化的民族中搬来的观念。在北美印第安人中妇女的隔离和净化的习俗同《圣经》^①应的命令等同,但是它们之间的相同点完全不是由于邻近,它的最好的解释是由于文化水平相同。这种习俗在各不同民族中发展的独立性,非常明显地表现在下面的一些仪式里:在北美的易洛魁人、苏人^②和南美的巴苏陀人中,在妇女隔离的时候移出火的仪式和妇女回来时点“新火”的仪式。在南美的巴苏陀人中,除此之外还有在姑娘成熟时借浇洒净化的仪式。霍屯督人认为产妇和婴儿在对他们举行净洗和涂抹油脂的仪式之前是不洁净的,但是这种仪式在举行时却是极不洁净的。在西非,用水净化非常普遍。在蒙古是给妇女洗澡,而在西伯利亚,净化是通过跳跃过火来进行。在马来半岛的曼特拉人^③中,妇女分娩后沐浴是一种宗教仪式。我们在印度的土著中也同样见到。在这里,无论是在北方各省还是在南方诸省,净化母亲的仪式和给婴儿命名的仪式在同一天举行。即使没有更进一步的例子也很容易相信,在我们面前有尊崇传统并且最后变成宗教仪典的纯粹实际的习俗。

几乎也可以同样谈在蒙昧人和野蛮人中由于流血或接触死人被玷污的净化。北美的达科他人利用蒸汽浴不只是作为治病的良方,而且也作为杀人或接触死尸后的净化手段。^④在纳瓦霍人^⑤中,埋了死人的人在用水洗过之前认为自己是洁净的,用水被除正是为了洁净的目的。在马达加斯加,护送殡葬全程的任何人没有沐浴过都不敢进庭院,而从坟墓旁回来的哭丧者的衣服也要经过净化。

在南非巴苏陀人中,从战斗中回来的战士应当洗掉洒上的血,否则,他那牺牲者的阴魂就将在夜里跟随他并扰乱他的梦。因此,战士们全副武装庄严地列队到附近的河里去沐浴,同时也洗净武器。在这些情况下,巫师通常是往沐浴地点上游的河里放某种魔法的药剂,好像是用它来调制圣水,他

① 斯库克拉夫特:《印第安人的部落》, I, 261 页; III, 243 页。——原注

② 曼特拉人(Mantra):马来群岛上的一个部落。——译注

③ 斯库克拉夫特:《印第安人的部落》, I, 255 页。——原注

④ 纳瓦霍人(Navaho):北美的印第安人部落。——译注

在公众净化的节日里用某种动物的尾巴将这圣水来浇洒人民。除此之外，那些巴苏陀人还用燃着的树木来熏以净化田野上的庄稼和从敌人那里追回的牲畜。在不需要祭祀的不关重要的情况下采用以火净化的仪式。例如，假若母亲看见她的孩子穿过墓地跑，她就急忙叫他来，站在他面前并在他的脚旁燃起不大的火。

祖鲁人在尸体前面恐惧到这种程度，他们把病人——最低限度是陌生的病人——抛出去，抛弃到森林里；在埋葬之后用净洗来净化自己。应当注意，这些仪式渐渐地获得了与单纯净化不同的意义。卡菲尔人为了仪式性的净化而洗，但是没有因为不干净而洗或洗器皿的习惯（狗与蟑螂和他们同分净洗奶罐之劳）。某些中世纪的鞑靼部落养成了自觉反对沐浴的偏见，并且发现为了净化迈过火或从火中通过就足够了。他们也用这后一种方式来净化在死人之后留下的一切家庭不幸。^①

在半文明和文明世界的有国家组织的民族中，宗教具有了完善的形式。在这样一些民族里，净化仪式变成成为有严格规定的仪式的一部分。它们到达这种发展阶段之后，显然把道德思想同它们从前仪典的意义结合在一起了；而这种道德思想在这些仪式最初出于宗教的地平线上时一般是完全或几乎完全没有的。这一点在对世界最发达宗教里的净化规程的观察中变得明确了。从研究美洲的两个半文明民族的习俗开始是最适宜的，这两个民族虽然对于文明一般没有广泛实际的影响，但却是文化之过渡状态的很好的范例。同时，我们把那种关于它们的独特的文化在或多或少的早期时代是否受到了旧世界影响的模糊不清的问题完全放在一边。

在秘鲁人的宗教中，净化仪式极为出色而且具有特点。在婴儿诞生的日子，洗过婴儿的水倒进池中，伴有祭司或巫师念的咒语。这防止恶劣影响的仪式性净化的恰当实例。给婴儿命名通常同样伴有仪式性的净洗。在某些地方，婴儿到两岁就断奶，“施洗礼”，用石刀剪发，并给他起名字。到现在，秘鲁的印第安人还在洗礼时割掉婴儿一绺头发。除此之外，在古代的秘鲁人中，发现了明显的表示：净化具有清除罪恶的意义。在罪孽忏悔之后，印加人就在附近的河里洗澡，同时说下列公式化的话语：“啊，河，接受我今天在太阳神面前所忏悔的罪孽吧，把它们带进大海，让它们永不归还。”^②

① A. Bastian: *die Psychologie als Naturwissenschaft*, 1860, Ⅱ, 75.——原注

② Müller: *Geschichte der Amerikanischen Urreligion*, 1867, 389.——原注

在古代的墨西哥人中,仪式性净化的第一幕是在降生时举行的。乳母以女水神的名义为了洗掉其降生的污秽、清洗他的心脏并为给他一个好的和善良的生命而洗他。然后,她吹一下水,再用右手把住婴儿重新给他洗澡,并念咒来反对诱惑、灾祸和生活的困难。同时,她能使看不见的神降到水上,清除婴儿的罪恶和毛病,并使他避免不幸。假如只有占星家们不放他的话,则庆典的第二幕就在四天之后进行。在从第一次仪式开始燃烧的火之间的庄严集会上,乳母给神派到这个邪恶和不幸的世界里的婴儿脱光衣服,请他领有生之水,最后,洗婴儿,从他的每一肢体中逐出罪孽,并以专门的祈祷向神请求德行和福利。在这个时候,手把着婴儿在地板上看战争、手艺或家务劳动的工具(同中国的这种仪式惊人相似的习惯),而另一些孩子,按照他们双亲的教导给自己的新伙伴起儿童名字,后来,这个名字在转入成年的时候由另外的名字代替了。下面的这种证据一般是可靠的,这证据是,同时把婴儿四次抱着穿过火。

在墨西哥,净洗具有宗教性,因为这种仪式构成了祭司每天职责的一部分。阿兹特克人生命的终结也像生命的开始一样伴随仪式性的净化。在殡葬的庆典中加进了用清洁的水浇灌死人头部的仪式。^①

虽然在东亚各民族中和在中亚所有较开化的区域,民族学家们常常见到仪式性的净化,但是,这种仪式是本地的还是从外国的宗教体系中来的?这个问题常常很难解决。在日本,按照婴儿月生长的成果来用水浇灌他或给他命名,以及举行其他这个国家的宗教有联系的净化仪式;在中国,在出生三天的婴儿第一次洗浴时的庆典上,引导新娘越过烧红的煤炭,用圣水浇灌供物、住宅和殡葬的参加者;在缅甸,用火来净化产妇和每年过泼水节:这些都可以作为实例。^②

至于佛教,特别是喇嘛教,则在中国藏族人和蒙古族人中,我们发现是在孩子诞生后过几天才净化他,同时,喇嘛祝福过水之后,将婴儿三次沉入水中并给他起名字。在布里亚特人中,借助三次濯洗来举行拔除仪式。在中国藏族人中,伴随死入的人从送殡回来之后,站在火前用燃烧着的煤炭上的热水洗手并熏蒸自己,说着适当的套话。

① Sahagun: *Historia de Nueva Espana*, VI, 441, 652. — 原注

② A. Bastian: *die Völker des Oestlichen Asien. Studien und Reimen* B-de I—6, Leipzig 1866—1871, II, 247; Meiners: *Geschichte der Religionen*, 1806, II, 106. — 原注

可以拿在欧洲的与之相近的各民族之相当的仪式跟在西藏人和蒙古人中对孩子的“洗礼”的记述作比较。在洛帕尔人里,在他们的半基督教的状态中,有下列的洗礼形式:在用温水三次浇洒和洗涤的时候给婴儿起名字,在这水里,好像被赋予了赤杨枝的神秘性。被称作沐浴——“拉乌戈”(这个词不是源于拉普兰吉亚语,而是源于斯堪的纳维亚语)的这种仪式,可以反复若干次,并被看作是跟基督教洗礼完全不同的地方习俗,这种基督教习俗洛帕尔人也保持着。^①从民族学的观点对这两种中亚和北欧的仪典所作的最简单的解释是一种推测,即它们是对基督教的模仿,而这种模仿产生了完全新的仪式,或者改变了从前的土著习俗。

在其他的亚洲国家,净化是比较完整的和特有的宗教过程。婆罗门过着充满仪式性净化的生活。从他带着对全家需要泼洒和净化衣服的玷污出现在世上那一刻起,他们直到年老时而保持着构成每天宗教习惯的长而琐细的仪式之一部分的净洗形式,时而保持着那种伴有比较庄严的宗教活动的净洗和浇洒形式,到人们从安葬他回来,用水来净化自己以清除同他遗憾的接触的那一天结束。印度人在其多种多样净化仪式中的某些净化是用圣牛的尿,但是净化肉体 and 灵魂的最常用的手段仍然是水。^②他对这种水祈祷:“拿走,啊,水神,无论我身上是怎样邪恶,我已经做过的那些,像暴虐、诅咒和撒谎!”^③

拜火教徒们的宗教规定着净化的方式,净化和印度人相应仪式之起源的共同性,表现为同样采用牛尿和水。沉入水中,用水泼洒和“米兰格”——用水洗,构成了每天宗教仪式的一部分,也在特别的情况下采用,例如,在给新生儿命名的时候,圣绳加身的时候,净化产妇的时候,净化触及尸体的人的时候,从头顶开始遍关节全身浇洒圣水以驱魔,迫使它最后从左大脚趾箭一般飞入北方的邪恶领域里去。

现代的伊朗人将这些仪典发展到极端,这种情况,大概与其说是由于伊斯兰教的命令,不如说是由于刚才记述过的他们祖先的习俗。但,他们那虔信宗教的洁净与其说是实际的,不如说是形式的。在伊朗人中,仪式性净

① 利姆:《图普兰》, I, 483 页; Klemm: *Cultur-Geschichte der Menschheit*, B-de I—X, 1843—1852, III, 77。——原注

② 沃德:《印度人》, II, 96, 246, 337 页; Wutke: *Die Geschichte des Heidenthums*, 1852, II, 378。——原注

③ 沃德:《印度人》, 卷 2, 96 页, 246 页, 337 页; 科尔布鲁克:《随笔》, 卷 2。Wutke: *Gesch. des Heidenthums*, vol. II, p. 378; 《梨俱吠陀》, i, 22, 23。——原注



化的原则达到了这种地步:特别虔诚的教徒假如用目光污辱不信仰者,那么他就洗自己的眼睛。他经常带一个水罐以便净洗。但是同时,人们在波斯由于不遵守最简单的卫生规则而大量死亡。假如虔诚信仰将一个人引至一个小池塘的岸边,在他面前的池塘里有成百的人,他用手清除不大的一片稀泥,然后沉入水中,并认为自己被仪式性地净化了。

大家所熟知的古典欧洲的宗教仪式大槩亚洲宗教中雅利安人净化仪式是相对照的。在希腊人中,妇女在生孩子大约几周之后在亲属们的帮助下自己洗手,而乳母将婴儿抱在火的周围,同时,给婴儿命名。在罗马人中,婴儿大约也在那种年龄受到净化并获得最初的名字。除此之外,还要看到,乳母同时用唾液涂抹他的额和唇。在宗教礼拜活动之前的净洗,在所有古典时代都是希腊和罗马的仪式的一部分。圣水与盐的合剂,寺庙进口附近的圣水盘和用来洒圣水的小刷子,是古代仪式经常不变的道具。

罗马人,他们的畜群和田野用专门的仪典来净化以避免疾病和其他灾祸;在这类仪典中,发现了作为净化手段的水和火之间的极大的相同点。畜群同牧人们一起通过火,利用月桂树枝来洒水,以有香味的树枝、草和针叶树脂的烟来熏,是帕利利亚人农业节日的一部分。流血需要仪式性的净化。赫克托耳害怕用未洗过的手奠酒和祈祷,因为那将亵渎藏身于云中的宙斯。埃涅阿斯(Aeneas)没有在充满生气的急流中清除掉自己身上的血之前不敢触及家神。奥维德的同国人轻信地想像水事实上能够洗掉血的罪行,奥维德因而谴责他们;当他写了这著名谴责时,他想必已经站得非常高了:

Ah nimium faciles, qui tristia crimina caedis Fluminea tolli posse putetis aqua.

死人的亲属也同样受净化以清除在死人面前所受到的污染。在希腊人中,那种里面躺着死人的屋门附近放着盛有水的器皿,以便进到屋里去过的人能够浇洒自己而清除污秽。在罗马人中,从埋尸回来的人以两种净化的仪式来净化自己:用水浇洒和跨过火。^①

① 详情见史密斯的《希腊词汇和罗马古风》和 Pauly: *Real-Encyclopedie*, S. V. amphidromia, lustratio, sacrificium, funus; Meiners: *Gesch. der Religionen*, book vii.; Lomeyer: *De Veterum Gentilium Lustrationibus*; Montfaucon: *L'Antiquité Expliquée*, &c. 特别通行; 荷马, II. vi. 266; Eurip. *Ion*. 96; Theorit. xxiv. 95; Virg. *Aen.* II. 719; Plaut. *Aulular.* iii. 6; Pers. *Sat.* ii. 31; Ovid. *Fast.* i. 669, ii. 45, iv. 727; Festus, s. v. aqua et ignis, &c. 在神秘仪式中不清楚的被除对象在这里毫无触及地离去了。——原注

《旧约圣经》所指示的净化,特别是和像出生、死亡及其他由教条所指出的玷污的原因这样一些情况有关系。命令洗净以及用掺有褐色牛粪焚烧之灰烬的水来净化。洗净同样是祭司礼拜义务的一部分,没有这一步他既不能在祭坛边服务,也不能进入殿堂。在欧洲历史的最近时期,或许是由于跟那些净化已在很大程度上进入日常生活的其他民族的交往,仪式性的净洗扩大了。显然,下面这种仪典的产生就属于这个时期,这种仪典后来在基督教中占有如此重要的地位,这就是新教徒的洗礼仪式。^①在伊斯兰教徒中,净化是用水洗;而在缺水的情况下,就用尘土或沙子洗。在祈祷之前,净化是分部分进行,而在一定的日子和为了清除一定的玷污形式,他就进行完全的净化,也就是采用洗涤全身的方式来净化。在他们中间,这些仪式具有严格的宗教意义,因为按其原则来说,是属于东方宗教的占支配地位的习俗,而且它们那些表现在伊斯兰教中具有创造性的独特性,无论如何也不能认为是从犹太教或基督教中搬来的。^②基督教的净化仪式是由犹太教仪式和异教仪式相结合而形成的。

用火来净化作为一种仪式仅仅存在于某些不大著名的基督教的教派之中。除此之外,在欧洲有带孩子由火上越过的习俗,但是不能有把握地说,这是净化的仪式而不是祭祀的仪式。水被认为是通常的净化手段。^③圣水无论是在希腊教会还是在罗马教会都大量采用。好像神恩通过这圣水降临到进入寺庙的信徒身上,圣水仿佛治愈疾病,让人和动物不受损伤,从中魔者身上将恶魔赶走,让关亡召鬼术者的笔停下,最后,由于这圣水的浇洒,关亡召鬼术者那转动的桌子猛烈地撞到墙上。这就是妄加于圣水的威力。最富于幻想性的妄加于圣水的奇迹中的某些,不久前还曾被罗马教皇核准证实。用圣水净化如此鲜明而完全地继承着古代古典的宗教的传统,以致为了阐明基督教和异教净化仪式之间的相似,基督教的护教者能够猜疑,净化仪式是否被僵旦为了达到他的某种阴险的目的从基督徒那里偷去了。^④天主教的

① 《出埃及记》,xxix. 4, xxx. 18, xl. 12; 《利未记》, viii. 6, xiv. 8, xv. 5, xxii. 6; 《民数记》, xix. 等等; 《功绩》中的提足, 卷 11; 布罗翁(Brownie), 见史密斯的《圣经词典》, S. V. “洗礼”, 卡尔米特(Calmet); 《词典》, 等等。——原注

② Reland: *De Religione Mohammedanica*; 莱恩:《现代英语》, 卷 1, 98 页, 等等。——原注

③ 宾厄姆:《基督教会的古代风习》, 第 11 册, 第 2 章。Grimm: *Deutsche Mythologie*, p. 592; 莱恩利:《苏格兰的早期民族》, 卷 1, 113 页; 彭南特:贝平克顿, 卷 3, 383 页。——原注

④ *Rituale Romanum*; Gausme: *L'Eau Bénite*; 米德尔顿:《来自罗马的信》, 等等。——原注



神父们午饭前的洗手也同样是古代祭祀仪式的继承。在洗礼时由神父用唾液抹耳朵和鼻孔,很明显,这样做的根据是“福音节”,但是,洗礼时在仪式的意义上采用这种复杂的手法,正确地说或许是同用唾液的古典净化仪式相比拟。^①

在总结时仍然要说,基督教徒中的仪式性的净化主要是用水洗礼,是这种对新教徒的象征性的接受通知。这种仪式的历史是从犹太教的仪式发展到施洗者约翰,再由此发展到基督教。在后来的一些年代里,成年人的洗礼本身继承了接受新改宗者的犹太教传统。此外,关于净化新生者的思想被注入到了对婴儿的洗礼之中。假如心中掠过那种把授予罗马百人长跟授予红衣主教分开的时间间隔,而这两种授予中,第一是出现了对新的生活和信仰的郑重的、象征性的承认,第二是出现了超自然的神秘势力的行动,那么,就会发现,几乎在所有的基督教界,洗礼仪式总是基督教信仰的外在标志。

在刚才研究所记述的那一类宗教仪典的时候,我们叙述了它们在诸高级民族宗教中的外在表现,其特点,较之仪式在低级文化阶段上的原始形式是不太鲜明的。这种完全受实际原因决定的情况,不仅没削弱从对仪式之历史研究中得出的民族学的有益性,反而甚至加强了它。仪式在其经历、变形和独自循序发展的各个时期中的每一种形式,都促成了存在于那些处在较低级和较高级文化阶段上的民族之信仰中间的传统性。这些形式证明,一个受过教育的人要理解哪怕是自己本国的仪式,假如他不熟悉那种由遥远的世纪和地区的人们,由完全另一种文化阶段的代表们注入到这些仪式之中的、常常是非常好的思想,是多么困难。

^① *Rituale Romanum*, 宾厄姆, 第 10 册, 第 2 卷, 第 15 册, 第 3 章。见马可, vii. 34, viii. 23; 约翰, ix. 6。——原注

第 十 九 章

结 论



原始文化研究的实践结果——对实证科学的影响甚微,对精神、道德、社会和政治哲学的影响——语言——神话学——伦理学和法律——宗教——文化科学的运动影响巨大。原始文化研究作为一种进一步探求进步、克服阻碍的方式,在整个文明的进程中是卓有成效的

现在,剩下的问题,是停止对原始文明与现代文明的关系的研究,推进对这种文明进程的实际考察。假定考古学,引导学者的心力回到最遥远的已知人类生活环境中来,表明这种生活是属于一种确定的蒙昧人的类型;假定一种粗糙的燧石小斧,是从人类学家书桌置于其旁的漂流砾石积层内的巨大骸骨堆中挖掘来的,这燧石斧对于考古学家来说,是一种非常典型的原始文化物品。它简单然而精巧,粗拙然而实用,技术水平低然而确定开始一步步向更高的技术水平发展——下一步又怎么样呢?当然,人类的历史和史前史在总的知识系统中占有其适当的地位。自然,世界长期的文明进化的原则之一是哲学思想作为一种抽象科学的论题将大受青睐。但是,除此之外,这种研究作为一种影响现代观念和行动的力量的源泉,有其实践性的一面。要在蒙昧的古代人的想和做与有文化的现代人的想和做之间建立起一种联系,没有不适用的理论知识问题;为此而提出了这个有争论的问题:建在真正正确的现代知识的强有力基础之上的现代的观念和行为相距多远,或者,仅仅在早期或较为原始的文化形式阶段有效的知识上观念和和行为相距多远。应当强调,这种早期人类史有它的成果,但这种成果几乎被那些本应最严格工作的人忽略了,他们忽略了这种成果对我们的精神、生产和社会状况的一些最深刻、最生动的观点的影响。

即使在先进的科学中,像那些有关量、力和有生物与无生物界的结构的科学,要采用已经过时的原理,那马上就是一个通常而严重的错误。科学体系有时几乎假托作神谕,所以在它之前的那种单纯的看法或想像的产生条件没有记录下来也是无可非议的。但是,一位从他现在的教科书转向过去伟大思想家们的旧的学术论文的研究者,从他自己同行的历史中获得一种关于理论和实际的较为正确的观点,从每一种流行假说的发展进程中,学习懂得其存在的理由和全部意义,甚至还会发现,返回到较为古老的初始的观点可以使他找到一些新途径,而在那里,现代的思路看来就又被一些不可逾越的障碍阻挡住了。确实,技术和科学的原始状态,常常是与其实用有益,不如稀奇古怪,特别是因为现代的操作者,作为纯粹基本的过程,保持了古代或蒙昧人最紧张努力的成果。或许我们的创造者没能从一个蒙昧人工具博物馆中获得比一点可作参考性的提示更多的东西;我们的医生或许只对蒙昧人涉及当地药物应用的秘方感兴趣;我们的数学家们可能把蒙昧人算术的粗糙成就交付幼儿园;我们的天文学家或许在较低级民族的星象图中仅仅发现了神话和日常事物的混合物。但是,这是知识的若干部门,这些部门的重大意义并不次于力学和医药、算术和天文学,在这些方面对最低级阶段的研究,影响着对较高阶段的实际理解,因此对这些最低阶级的知识我们不能置之不理。

假如我们就一些课题——特别是像有关人类、人类的智能和道德本质、个人在他同类人中和在宇宙大范围内的地位和作用的课题,不是在某个特定的学校内而是在文明世界的大范围内,对受过教育的人们的观点情况进行考察,我们对各个侧面逐一观看,假如公平正确,则这些观点是最为多种多样的真正权威。一些人,保证有直接的、确实的证据,坚持认为他们的意见是坚实的真理。另一些人,他们的观点虽然是建立在较低级文化的粗糙的理论之上,但是在先进知识的影响下已经作了相当的改进,以至于能为公认的事实提供一个令人满意的构架。源自一定哲学体系的实证科学,必须承认上述这一论题的正确性。最后,另外一些,完全属于较低智力水平的观点,这种人靠纯粹祖先传统的力量在较高智力水平的社会中占有他们的地位,他们的这些观点是遗留。现在,人类学的任务,就是让所有的人知道,它可以影响公众舆论,说明什么是可以根据它自己的直接证据取得的,什么是较为原始的古老学说经过改造可以符合现代的目的,什么是现代知识包装下的曾经繁荣一时的迷信。

一个接一个的论题,在这粗浅的一瞥之间表明,人类学对现代的智力条件是有影响的。语言,在原始部落中是作为一种充满活力的技艺而出现的。它已经显示出所采用的自然的方法,是用自我表现的声音和形象化的隐喻;它用这种方法去表现蒙昧人靠说话来表达的复杂而难解的思想。当考虑依靠表现思想的完备而精确的工具的知识发展的状况时,除了蒙昧人的语言之外,文明人的语言或多或少都可以在结构上加以改进,在词汇上可以大量扩展,词典中单词的定义可以写得更加精确,这不是一种意义深长的考虑吗?在蒙昧阶段和文化阶段之间,语言在其细节方面获得了发展,而在其原则方面则几乎没有什么发展。绝对不假说,作为一种表达方法的语言中众多缺点的一部分和作为由语言的作用所确定的思想的众多缺点的一部分,是由于下列事实造成的,这种事实是,话语是一种由粗陋而现成适用的形象隐喻及并不完善的类比所构成的体系,它以各种方式来适合创造它们的那些人的未开化的教育水平,而不是我们自己的水平。语言是我们以前不足以优于蒙昧阶段的那些智力部门之一,它还是仍然像用石斧劈砍,用力钻木取火一样。再者,形而上学的推论是强有力地影响人类行为的因素之一,虽然它的兴起,也几乎一样可以说是它的衰落和下降,是属于一个比较文明的阶段。然而它同智力发展史较低级阶段的联系在某种程度上还是可以分辨清楚的。譬如,用心回顾一下本书中所提出的一个特别论点,即最重要的形而上学原则之一,就是当哲学家们的思想同幻想对象的概念相类似时,就用它来规定出一种思想原则,把幻想对象的概念从宗教领域转移到哲学领域,从而就产生出了这种思想的理论。对蒙昧人和野蛮人的智力进行更加充分和精确的研究,使我们更易于对神话学进行研究。本书中收集起来的在神话学方面作为蒙昧人思想和文化人思想联系的证据,我想,在任何程度上都可以证明这种意见是有道理的。因为行为的一致性如此普遍,以至可以成为一种心理规律,证明全世界的较低级的民族中,外部事物对内在心理的作用,不仅引起了对事实的陈述,而且也导致神话的形成。这就为思想史的研究者提供了一条重要的线索,使我们了解到,神话是经由哪种合乎规律的过程产生的,神话在传播中是如何经过琢磨和意义的增加而逐渐完善的,它们是如何演变成成为一种假冒历史的传奇的。诗歌充满了神话,谁要想读懂它,谁就应该从人类学的角度对它作分析性的充分研究。到目前为止,作为神话,严肃渊义的或娱乐意义的,都是诗歌的对象,而且迄今为止,神话暗含于语言之中,它的特征就是完全自然的和漫无边际的隐喻,而这种隐喻代表了

蒙昧人思想的习惯表达方式。较低级的各民族的这种心理状况,是打开诗歌的一把钥匙——但它不是诗领域的小小一部分;正是整个诗领域隐晦而不易理解。此外,历史在形成人的思想,并通过他们的思想到他们在世界上活动方面,是一种有力的动因,而且变得越来越有力。现在,历史学家们的最显著的失误之一,就是由于不熟悉神话发展的原理,他们不能系统地利用古代传奇把年代纪从神话中分离出来。但是也有少数例外,那就是很容易部分带着不加区别的轻信,部分带着不加区别的怀疑来对待这种大量混合性的传统。更为有害的是下面这种结果,即对人类任何阶段中传统的或记录的证据的一部分,不进行考查验证,就作为神圣的历史来接受。不仅是在转向某些关于蒙昧部落的书的索引时,就会看到一个像这样的富有暗示性的标题:“‘宗教’——见‘神话’条。”在文明阶段的上半期,在世界上大的历史性的宗教中,我们都知道在宗教与宗教之间,甚至在教派与教派之间的小范围内,那些纪实性的文字,对此一方来说,是神圣的历史,在另外一方看来,就可能是神话传奇。在阻碍现代世界上宗教历史发展的各种原因中,最显著的一个就是,有如此之多的承认神话的历史学家总是要求从神话学的研究中得到一些武器去摧毁对手的理论体系,但是永远也不去清洗和调整他们自己的工具。一个真正历史学家的必不可少的条件是:他应当能够冷静地把神话看作是人类思想的一种自然而合乎规律的产物;神话则以适合于创作它的人的智力状况的一种样式,对特定的事实发生作用。历史学家应当把神话看作是一种并生物而把它从正史中清除出去。无论何时都应当承认,经过考察,神话总是无疑地违反作为事实的证据的,但同时,神话又是可以清楚地解释的。■对神话进行严格处理,历史学家们■好或者说必须从蒙昧民族和野蛮民族的人类学研究中获得关于神话发展一般规律的知识。

在道德和法律这两个大片的结合区域,还十分缺乏用普通人类学方法的研究,因而不能取得证据清楚的结果。然而我们可以十分确定地说,这方面的研究即使非常肤浅,但我们还是瞥见了知识宝藏的光彩。已经很明显,那些从蒙昧人经过野蛮人直到人类文明状态的道德和法律惯例的每个部门都按迹进行系统探求的研究者们,他们在那里把被纯理论作家们容易毫无顾忌地废弃的一种必不可少的因素引进到对这些课题的研究中来。人在其历史的某个特定阶段,根据这一时期的学识和环境情况,可以制订新的法律或准则,是一回事。从较早的阶段遗留下来变成现在的在人们中间实行的

法律或准则,只是多少加以修改以便与新的环境相适合,这是远为不同的另一回事。人类学需要在道德和法律二者之间的缺口上搭起一座桥,伦理学家和法律学家们的争论的分歧在继续加深,最后是两败俱伤,于事无补。在现代的文明程度内,这种历史学的方法现在已经逐渐被越来越多的人所接受。不能否认,英国法律是从过去年代遗留下来加以修改而成的,有一种长子继承权理论和不动产遗产的理论与我们现时制订的相去甚远,以致我们必须回到中世纪时代,才能对它们作出圆满的解释;至于较多的纯粹的遗留,在我们过去不多年的法律内,实际存在的犹太人无资格法和名义上的决斗断讼法没有实行过吗?但是这里有一点需要强调,那就是法律的发展和遗留是有过程的,人们不能一开始就到有相当文化的民族的成文法的范围之内行动。应当承认,文明时代的法律是要从野蛮人的法律中求得其钥匙,同时必须牢记,野蛮人的法律制订者在判断方面也不是受基本原则的指导,而是受较早的而且还是原始时代传统的虔诚并且常常是愚昧虔诚的信仰所支配。

没有人在道德的观点和惯例的科学研究中能把这些原则弃置一旁。当我们把那种从最低级蒙昧状态发展来的人类伦理学体系加以分析并安排在它的进化阶段时,那么,伦理科学就将不再受唯一应用于特定阶段的伦理的有害影响——正是在这种影响下,人们把这种特定阶段的伦理当作了普遍的伦理,伦理科学将用它的方法去公正地审查漫长而错综复杂的真理与谬误的世界史。

在结束一部大半满是具有宗教哲学色彩的证据的著作时,不妨问一下:所有这一系列事实是如何支持神学家的特殊职责的?在神学中,世界非常需要新证据和新方法,在我们自己的国土上,宗教的情况提供了证据。把英国的新教作为一种判断的中心区,通过它的中心画一条观念线,可以看出,英国人的思想被一种两极分化力分割开并扩大到排斥的极限。在分割线的这一边,是坚定地固守16世纪改革的成果,或追求基督教最初年代以来的更加原始的教规;站在另一边的那些人,坚决拒绝受过过去数世纪教条裁判的束缚,而要在神学的观念中引进现代科学和现代批判主义作为新的因素,热烈地推动一场新的改革。在这些狭窄的界限之外,更加极端化的教兵占领了两边较远的领地。一方面,英国国教徒逐渐融合到了罗马天主教的系统中,这一种系统对于民族学家来说是如此有魅力,因为它所保持的各种仪式,比原本属于野蛮人文化中的仪式还要多;这一种系统对于研究科学的人来

说是如此可恨,因为它扼杀知识,并且由僧侣阶级篡夺了凭理智行事的职权,最后登峰造极,如今,一个年老的主教按照一贯正确的神的启示能够评判研究的成果,而这研究的证据和方法同样是超过他的知识和理解力的。另一方面,在这里,有才智的人被践踏在教条的脚下,他们就到别处去充分地报仇雪恨,甚至在宗教的领域之内,在那些神圣的教区,理智越来越凌驾于传袭的信仰之上,就像一位地方长官接替了一位名义上的国王。然而在另外的思想范畴内,宗教的权威性是简单地被弃置和放逐,而绝对理智的皇帝宝座甚至是无以匹敌地在名义上建立了起来。在现世主义中,受神学信仰束缚的宗教世界中的感情和想像,使自己附属于一种实证的自然哲学,附属于实证的伦理学,这种伦理学将以其自己的力量控制人们的行为。于是,就在文明国家里有教养的公民中,在与任何以前时代在占有实际知识和热烈追求真理作为生活的指导原则方面都绝不相近的年代,观念无限分歧。由于这种原因,使得公众思想状态发生如此复杂的情况,对于神学来说这是一件如此重大的事情,这是其一;还有更重要的一点需要在这里提一下,那就是把历史的调查方法不完全地、单方面地应用于神学的教义之中,而完全不顾民族学的方法。民族学的方法可以把历史研究法带回到思维的更遥远、更原始的范围中去。请看一看自己为自己制定的教义,如理论上的真理与非真理。神学家们闭目不看那些历史曾经展示在他们面前的实例,像一个阶段的宗教信仰是从另一阶段发展的结果;一切时代的宗教,在其范围之内都包含着一种哲学体系,在教义中阐发着它的或多或少的先验起源论,这些教义在任何年代都是其先验起源论的最合适的代表,但是这些教义在理智改变的一般情况下是易于修改的。无论是古代的信仰表白书改变了意义却仍然保持着它的权威性,还是它自己革新或复原,都说明了上述的情况。基督教徒提供的证据证实了这个原则,例如,假使我们把15世纪罗马和19世纪伦敦两地有教养的人们关于像灵魂、精灵、神的本质和作用这些问题的观念公正地加以比较,并通过比较来进行判断,就可以知道,在那些处于不同年代而主张相同的重大信仰原则的人们中,宗教哲学的哪些重要方面已经变得不同了。对宗教的普遍民族学研究,通过其全部广大的区域,好像是鼓励最高和最广意义的进化论。为了论述进化论的一些原则,我在这里已经提出了作为顺序的特殊假设,即在宗教历史中,宗教教义和各种仪式的各种不同的阶段是按照这一顺序一个接连着另一个的。然而这些特有的理论可以掌握得好到何种程度,对我们自己来说似乎并不重要。神学研究中的

民族学方法的主要部分就是容许对所有文化发展阶段的宗教现象作适当的比较。这些现象对神学的作用完全如此,因为人类中著名的很大一部分教义和仪式,还未断定为特定宗教体系的直接产物;但这些宗教体系承认它们,因为它们虽然是从以前的体系沿用来的,但事实上是经过或多或少修改的结果。一个神学家,当它去处理信仰和崇拜的每一部分时,应当确定它们在一般宗教系统中的地位。假如所议论的教义或仪式是从宗教思想的早期阶段传到晚期阶段的,那么,就应当像文化中的任何其他项目一样,考察它们在发展中的地位。有三类问题必须提出来:早期神学的一种产物,已经健全得足以在后期的神学中保持一个适当的位置吗?——它们是从较低级的原始观点派生出来的,但已经修改成一种较为先进的观点的恰当代表了么?——它们是否由一种低级思想阶段的遗留,不是通过固有的真理,而是通过祖传的信仰的效能,对思维较高阶段的信誉施加影响?这些问题很能启动系列的思维,应该鼓励正直的头脑去进行这种系列的思维,而这种系列的思维引导他们去获得真理的这种程度的成就,就像我们时代的理智状况适合使我们相似一样。在对宗教的科学的研究中,现在呈现出了一些转化的征兆,因为多年来,一种关于世界思想的有疆学科,其决议绝不能由一个只有神学家、玄学家、生物学家和物理学家而排斥其他的委员会来作。历史学家和民族学家必须被请来表明每一种观念和实践的遗传性的地位,他们的调查研究必须远远回到能够表明一种遗迹的太古或蒙昧状态,因为人类的这种思维既没有原始到它已经失去了同我们自己思维的关系,也没有古老到已经断了它跟我们自己生活的联系。

我们有幸生活在智力史和道德史上的一个重大时期,此时,经常关闭着的发现和改革的大门完全敞开了。这种美好的时日能够维持多久,我说不上来。也许这种增长的力量和一批科学的方法,以其论证的说服力和对事实的经常不断的查验,能够推动着世界较它此前的进展更加稳定而持续不断的发展进程。但是,假如历史依照先例而自我重演,我们就只好指望传统维护者和注解者们的较为停滞、较为沉闷的时代,现代的伟大思想家虽然将被那些恭顺地接受其思想信条的人们要求作为权威,然而却不能或不敢采用他们的方法通过更好的证据以达到更高的目的。这两种情况,对于我们中间那些把心力倾注于文明进步的人来说,都应当去利用当前的最好机会,那么即使在将来的年月里进步受到抑制,也可能是停留在较高的水平上。在现代文化中,对于促进者来说什么是正确的,对于革新者来说什么是

错误的,民族学对二者已经给予了帮助。要使人们的心中铭记住一种发展的学说,就要引导他们十分尊敬自己的祖先,继续往昔的进步工作,继续更加精神饱满地去做,因为世界已经增加了光明,野蛮部落也在那里盲目地探索,有教养的人们能够目光清晰地不断前进。民族学的职责,就是要揭露那些粗糙的古老文化的遗留物,那是一些恶劣而且时时令人讨厌的遗留物,它们已经变成了有害的迷信,一定要把它们消除。现在,假如这件工作还不怎么有利,那也就是没有对人类有益的有点紧迫需要的工作了。因此,文化科学应立即行动起来,援助进步,清除障碍:它本质上是一门革新者的科学。

附 录 一

人名译名对照表



A

艾尔 Eyre

埃文斯, 约翰 Evans, John

艾利安 Aelian

艾得孟德 Edmund

艾森门格 Eisenmenger

安东尼 Antonius

安德鲁, 布德 Andrew Boorde

安托瓦妮特, 玛丽 Antoinette, Marie

安拉—玛依尼乌 Aura - Mainyu

阿尔伯 Arber

阿扎拉, 丹·费里克斯·德 Azara Dan Felix de

阿里曼 Ahriman

阿奇拉 Attila

阿奎那, 托马斯 Aquinas, Thomas

阿柯颂 Akosho

阿诺德, 马修 Arnold, Matthew

阿梭卡 Asoka

阿尔盖尔, 乔治 Argyll, George

阿尔比特尔, 佩特罗·乌斯 Arbitr, Petronius

阿尔杰尔, 威廉 Alger, William

阿空夸勾 Akondogo

阿柯斯特, 约瑟夫 Acosta, Josef

阿尔克林加 Alcheringa

阿雷赛特 Arbousset

阿尔忒弥斯 Artemis

阿波洛多尔 Apollodor

阿特米多鲁斯 Artemidorus

阿波罗尼奥斯 Apollonius

阿里斯托盖顿

阿胡拉—玛兹达 Ahura - Mazda

阿纳西勃恩—马里克 Anasibn - Malik

奥德, 奥沃 Odd, Orvar

奥利金 Origenes

奥迪洛 Odilo

奥维德 Ovidius

奥赛罗 Othello

奥古斯丁 Augustinus, Aurelius

奥古斯都 Augustus

奥利亚尔 Aurlal

奥立文 O'Sullivan

奥尔穆兹德 Ormuzd

奥松人约翰 John of Osun

奥德菲尔德 Oldfield

奥斯曼一世 Osman (Othman) I

埃利斯, 威廉 Ellis, William

埃格德 Eggede

埃利奥特 Elliot, W.

埃斯特曼 Eastman, M.

埃甫哥麦尔 Euhemerus

爱德华三世 Edward III



巴尔,约翰 Bale, John

巴尔,毕肖普 Bale, Bishop

巴伦 Baron

巴克兰 Buckland

巴特勒 Butler

巴彻勒 Batchelor

巴克豪斯 Backhouse

巴特利茨 Patricius

巴特拉姆,威廉 Bartram, W.

巴科斯特,理查德 Bakstep, Richard

巴斯蒂安,阿道夫 Bastian, A.

巴林-古尔德 Baring - Gould

巴勃利乌斯 Babrius

贝克 Baker

贝利 Bailey

贝特 Bate

贝茨 Bates, H. W.

贝克曼 Beekmann

布尔 Bull

布朗,拉德克里夫 Brown, A.

布勒, W·劳瑞 Buller, W. Lowry

布德,安德鲁 Boorde, Andrew

布兰德 Brand

布列克 Bleek, W. H.

布鲁图 Brutus, Marcus Junius

布林顿 Brinton

布朗恩,托马斯 Browne Thomas

布鲁克,詹姆斯 Brooke, James

布坎南 Buchanan

布罗菲 Brophy

布拉修尔 Brasseur

布罗斯,德 Brasses, De

布里奇曼,劳拉 Bridgman, Laura

布特列尔,谢苗埃尔 Bucler, S.

布拉克顿,汉利 Bracton, Hanley

布龙-罗雷特 Brun - Rollet

布列勒尤夫 Brebeuf

包斯曼 Bosman

包斯卡纳,格罗尼里 Boscana, Geronimo

包斯维尔 Boswell

包尼菲斯 Boniface

包衣奥加克 Boioalceus

本生 Bunsen

本雅明 Benjamin

本尼狄克 Benedictus

比姆萨拉 Bimsara

邦威克 Bonwick, James

伯恩 Burn

伯顿 Burton

伯奇,托马斯 Birch, Thomas

伯南 Bernan

贝克莱主教 Bishop Berkeley

伯尔尼 Barnes, William

别达 Bede

别吉维尔 Bedivere

毕达哥拉斯 Pythagoras

波特 Pott

波拉克 Polack

波奇特 Pouchet

波西多尼 Poseidonios

彼得 Peter

彼查尔罗,弗朗西斯科 Pizarro, F.

彼特里克 Petherick

柏拉图 Plato

保罗 Paul

保罗三世 Paul III

勃兰—罗列 Brun - Rollet

勃鲁克斯, 简 Brooks, Jane

布莱克斯通 Blackstone

班耶, 安图安 Banier, A.

宾尼, 萨拉 Byne, Sala

宾厄姆 Bingham

鲍普 Bopp, Franz

包博布迪尔(或阿布—阿布达拉) Boabdil

鲍文 Bowen

鲍林 Bowring

C

切列查 Theresa

切斯特菲尔德, 菲利普·洛尔德 Chesterfield

查沃斯 Charlevoix

查士丁尼 Justinianus

查理大帝 Charlemagne

查理五世 Charles V

查理六世 Charles VI

楚迪 Tachudy

D

大卫, 雅克·路易 David, Jacques Louis

丹皮尔, 威廉 Dampier, W.

东斯坦 Dunstan, aet

达尔文 Darwin

多尔顿 Dalton

达森特 Dasent

达文波特兄弟 Davenport Brothers

多马斯 Daumas

多明我 Domingo de Guzman

多布利茨霍费尔 Dobrizhoffer, Martin

杜蒙 Dumont

杜利特尔 Doolittle

杜格斯克林 Duguesclin

但丁, 阿里盖利 Dant, Alighieri

但尼斯 St. Denis

笛卡尔 Descartes

道尔顿 Dalton, John

道尔比尼 D'Orbigny

蒂尔加克 Tirhakah

德格, 莱克—威克 Dirg, Lyke - Wake

德维, 安得烈 Thvet, A.

德纳 Döhne

德莱克, 弗朗西斯 Drake, Francis

德雷顿, 迈克尔 Drayton, M.

德尔图良 Tertullian

德谟克利特 Demokritos

黛安娜 Diana

戴维斯 Davis

E

厄尔 Earl

厄曼 Emar

厄尼斯特 Ernest

恩尼, 科温特 Emnius, C.

F

弗里尔 Frere

弗雷尔, 约翰 Freile, John

弗雷泽 Frazer, J. G.

弗罗贝尔 Froebel

弗朗西斯一世 Francis I

弗兰西斯科—米歇尔 Francisque - Michel

发尔克尼 Falkner

法勒 Farrar

法默 Farmer

菲安 Fian

菲里 Fairies
 菲利普 Phillip
 菲贵诺, M·路易斯 Figuiet, M. Louis
 菲狄亚斯 Phidias
 菲茨罗伊 Fitzroy
 非得洛斯 Phaedrus, Gaius Julius
 福古森 Fergusson
 福克斯 Fox, Lane
 福布斯, 戴维 Forbes, David
 福布斯, 莱斯利 Forbes, Leslie
 福斯特 Faustus
 福伊克斯 Foix

G

古尔丹斯图别 Guldenstube
 哥德, 安图安 Coguett
 高底诺斯 Godignus
 格林 Grimm
 格雷, 乔治 Grey, George
 格兰特 Grant, James Augustus
 格米勒, 利特·法瑟 Cumilla, Let Father
 格劳特 Grout
 格林耶, 让 Grenier, Jean
 格罗特, 乔治 Grote, George
 格雷格, 亚历山大 Gregg, Alexander
 格列高利 Gregory the Great
 格林威尔, 约瑟夫 Glanville, Josef
 格列高利九世 Gregorius IX

H

汉威, 乔纳斯 Hanways, Jonas
 汉尼拔 Hannibal
 汉密尔顿 Hamilton
 华里士, 阿尔弗雷德 Wallace, Alfred
 华滋华斯, 威廉 Wordsworth, William

怀特, 约翰 White, John
 怀斯 Wise
 亨利 Henry
 亨利八世 Henry VIII
 亨特 Hunt
 洪堡, 威廉·冯 Humboldt, Wilhelm von
 哈迪 Hardy
 哈雷 Halley
 哈恩 Hahn
 哈尔斯 Halls
 哈里森, 威廉—亨利 Harrison, William - Henry
 哈瓦萨 Hiawatha
 哈努斯克 Hanusch
 哈罗德 Harald
 哈莫迪 Hatmodios
 哈得良 Hadrianus, Publius Aelius
 哈克路特 Hakluyt
 哈利伯顿 Haliburton, Thomas Chandler
 哈利韦尔 Halliwell, James Orchard
 哈特肖尼 Hartshone
 哈特克诺克 Hartknoch
 胡斯, 约翰 Huss, John
 亥姆霍兹 Helmholtz, Hermann Ludwig Ferdi-
 nand
 惠特利 Whately
 豪格 Haug
 赫灵 Hring
 黑尔 Hale, H
 黑尔, 米特尤 Hale, Matthew
 赫伯特 Herbet
 赫塞, 托马斯—亨利 Huxley, Thomas Henry
 赫尔普斯, 阿尔图良 Helps, A.
 赫西俄德 Hesiodos
 赫利雅斯 Chrysanthus
 赫利雅特 Heriot

赫拉克利特 Herakleitos
 霍顿 Hotten, J. G.
 霍奇森 Hodgson
 霍勒斯·科温特·墨拉克 Horace K. F.
 霍克斯沃思 Haworth

J

伽马, 瓦斯柯·德 Gama, Vasco de
 加尔吉, 罗伯特 Galdi, Robert
 加瑞克, 汤姆斯 Gataker Thomas
 加德纳 Gardner
 加别兰兹 Gabelentz
 加乌吉尼, 吉特奇 Gauzini, Gitchi
 加萨里斯 Casalis
 居鲁士 Cyrus
 吉本, 爱德华 Gibbon, Edward
 吉利, 法瑟 Gili, Father
 吉隆 Kylonians
 吉阿戈拉斯 Diagoras
 迦南 Canaanitish
 杰弗里 Geoffry
 金令 Tinning
 金 King
 金斯雷 Kingsley
 金斯伯罗 Kingsborough
 基廷 Keating
 基尔林 Gillen

K

孔德, 奥古斯特 Comte, Auguste
 孔夫子 Confucius
 孔耶尔斯 Conyers
 卡托 Cato
 卡弗, 乔纳森 Karver, Jonathan
 卡伦 Caron

卡尔丹, 杰罗姆 Cardan, Jerome
 卡瓦兹 Cavazzi
 卡帕克, 曼柯 Capac, Manco
 卡拉维 Callaway
 卡哈冈 Cahagan
 卡蒂埃, 雅克 Cartier, Jacques
 卡梅伦 Cameron
 卡左里克 Catholic
 卡尔麦特 Calmet, Dom
 卡吉米尔, 弗里德里克 Kaasimir, Friedrich
 卡乌雷曼 Kaufmann
 卡萨里斯 Casalis
 卡斯特林, 马特维·亚历山大罗维奇 Kas-
 tren, M. A.
 卡列沃克斯 Carlevoix
 卡斯特尔诺, 弗兰西斯科 Castelnau, Fran-
 cisco
 卡里斯特拉特 Kallistratos
 考芬 Coffin
 考德威尔 Caldwell
 库克 Cook
 克兰兹 Kranz
 克劳特 Crout
 克劳瑟 Crowther
 克罗维 Crowe
 克罗斯 Cross
 克拉克, 亚当 Clarke, Adam
 克拉维格罗 Clavigero
 克莱尔 Clair
 克里塞斯 Craesus
 克拉普南, 约翰 Krapf, John
 克劳福德 Crawford
 克里维托, 克里维 Kriewitz, Kriewitz
 克拉底鲁 Krateos
 克莱门茨 Clements

克列奥杰姆 Kleodemos
 克里梭斯托姆 Chrysostom
 克娄巴特拉 Kleopatra
 克拉奇宁尼柯夫 Kracheninnikow, S. P.
 肯特 Kent
 肯普费尔 Kaempfer
 凯姆堡, 维尔扬 Camden, W.
 凯特列, 阿道尔夫 Quetelet, Adolf
 凯特林, 乔治 Catlin, George
 凯撒, 提比略 Caesar, Tiberius
 科伊, 马克 Coy, Mac
 科莱 Kelle
 科恩恩 Cockayne
 科坦利 Canley
 科尔特斯 Cortés
 科诺克斯 Cnox
 科尔布鲁克 Colebrook
 柯彭 Köppen
 坎贝尔 Campbell
 康熙皇帝 Emperor Kang - hi

L

龙格 Long
 龙格菲罗 Longfellow
 卢奇安 Loucianos
 卢伯克 Lubbock
 卢德娄 Ludlow
 卢克莱修 Lucretius
 列维—布留尔 Lévy - Bruhl
 列利, 让·德 Lery, Jean de
 列斯卡尔勃 Lescarbot
 兰勃, 查理士 Lamb, Charles
 兰格, 约翰 Lange, John
 兰普利尔, 约翰 Lempriere, John
 列斯 Ruhs, F.

刘易斯, 乔治—亨利 Lewes, George - Henley
 李查德 Richard, St.
 里德 Ried
 里雷 Riley
 里韦罗 Rivero
 里古奥丽, 圣·阿尔芬斯 Liguori, St. Alfonso
 里昂, 谢查·德 Leon, Cieza de
 利姆 Leem
 利德里, 威廉 Ridley, William
 罗利 Raleigh
 罗瑟 Rothar
 罗伊, 托马斯 Roe, Thomas
 罗伯茨 Roberts
 罗耀拉, 依纳爵 Loyola, Ignacio de
 罗雷斯特
 罗曼诺夫 Romanoff
 罗素霍尔兹 Rochholz
 拉列曼 Lallemant
 拉达玛 Radama
 拉耶特 Lact, De John
 拉雪兹 La Chaise
 罗尔斯顿 Ralston
 拉米西得 Ramesside
 拉美西斯 Romeses
 洛克哈特 Lockhart
 洛斯基尔 Loskiel
 莱尔 Lyell
 莱恩 Lane
 莱格 Legge
 莱基 Lecky
 莱斯利 Leslie
 莱瑟姆 Latham
 莱布尼茨 Leibniz, Gottfried Wilhelm
 莱布瑞特 Liebrecht
 路德, 马丁 Luther, Martin

路易十四 Louis XIV
 路易十五 Louis XV
 雷文斯坦 Ravenstein
 雷诺多特 Renaudot

M

门德斯 Mendez
 马丁 Martin
 马可·波罗 Marco Polo
 马克 Mark
 马克罗比乌斯 Macrobinus
 马扎尔 Magyar
 马卡姆 Markham, C. R.
 马考儒, 扎查利 Macaulay, Zachary
 马斯登 Marsden
 马列特, 希普通 Mallet, Shepton
 马库洛 Macculloch
 马格努森 Magnussen
 马林涅尔 Mariner
 马齐乌斯 Martius, Karl Friedrich Philipp von
 米拉 Mela
 密尔 Mill, J. S.
 米莫 Memor
 米列特 Millett
 米利根 Milligan
 米罗拉 Merolla
 米南德 Menandros
 米梭尼 Mysonius
 米克特兰 Micltan
 米纽撒斯 Minucius
 米涅尔, 赫里斯托夫 Meiners
 米德尔顿, 康耶尔斯 Middleton, Conyers
 玛瑟 Mather, Cotton
 玛尔斯 Mars
 麦修 Massieu

麦克罗 Macroe
 麦克林南 McLennan, J. F.
 麦克弗森 Macpherson
 麦雷戈 Macgregor
 弥尔顿 Milton
 莫里 Maury
 莫奈 Monnier
 莫拉 Mora
 莫阿特 Mount
 莫比契, 拉 Mbithi, Ra
 莫里森, 法因斯 Moryson, Fynes
 莫法特, 罗伯特 Moffath, Robert
 莫霍特 Mouhot
 莫尔达翁特 Mordaunt
 梅涅 Meiner
 梅森 Mason
 梅特兰 Maitland
 迈斯特尔 Maistre
 曼德维尔 Mandeville, John
 缪尔 Muir
 缪勒, 麦克斯 Müller, Max
 缪勒, 约翰 Müller, John
 缪利斯 Moeris
 蒙马尼 Montnaguy, Charles Huanlt de
 蒙雅尔 Monnier
 蒙博托, 洛德 Monbodo, Lord
 蒙特苏玛 Montezuma
 蒙特辛诺斯 Montesinos
 摩根 Morgen
 穆尔 Moore
 穆霍特 Mouhot
 穆罕默德 Muhammad
 默理, 林德莱 Murray, Lindley

N

牛顿, 伊萨克 Newton, Isaac



尼尔 Neale
 尼尔森 Nilsson
 尼布尔 Niebuhr
 尼哥底姆 Nicodemus
 聂里·菲利普 Neri, St. Philip
 诺克斯 Knox

O

欧文 Owen
 欧伊迈罗斯 Euhemetrus

P

平克顿 Pinkerton
 皮克提特,阿道夫 Pictet, Adolphe
 皮加费塔 Pigafetta
 珀斯,鲍彻,德 Peth, Bouches de
 帕尔默 Palmer
 帕尔格雷夫 Palgrave
 珀切斯 Purchas
 帕拉斯 Pallas
 帕拉切尔苏斯 Paracelsus
 帕金斯,曼斯菲尔德 Parkyns, Mansfield
 婆非 Porphy
 培根,弗兰西斯 Bacon, Francis
 培根,罗杰 Bacon, Roger
 普希 Puhi
 普利 Pauly
 普撒 Poosa
 普林 Pliny, Secundus Gaius
 普里查德 Prichard
 普洛金 Plotin
 普罗古克 Prodikos
 普罗科匹厄斯 Procopius
 普瑞斯特莱 Priestley
 普卢塔克 Plutarch

普雷斯科特 Prescott
 普拉克西得尔 Praxites
 彭森 Bunsen
 彭南特,托马斯 Pennant, Thomas
 彭普兰德 Bonpland
 潘尼,里德尔·罗曼 Pane, Friar Roman
 潘菲里 Pamphylus

Q

奇得尔 Cheadle
 齐默尔曼 Zimmermann, E. A. W.
 乔治 George, St.
 乔叟 Chaucer
 乔根森 Jorgensen
 乔开特 Tuckett
 乔答摩 Gautama
 琼斯 Jones, W.
 琼斯,李恰尔得 Jones, Richard
 琼—斯蒂林 Jung - Stilling

R

瑞特 Wright
 瑞德 Reid
 瑞维罗 Rivero

S

司各特,华特 Scott, Walter
 斯科特 Schott
 史密斯 Smith
 史蒂文森 Stevenson
 圣—福克斯 Saint - Foix
 色诺芬 Xenophon
 沙米塞,阿达尔别特 Chamisso, A.
 邵尔特 Short

苏格拉底 Sokrates
 施切列尔, 告尔格 Steller, G.
 施皮格尔 Spiegel
 施瓦因弗思 Schweinfurth
 索西 Southey
 桑托斯 Santos
 梭陀, 赫尔南多·德 Soto, Hernando de
 萨里 Surry
 萨玛德, 玛伽 Samata, Maha
 萨瑟兰, 彼得 Sutherland, Peter
 萨姆提克 Psamtik
 琐罗亚斯德 Zoroaster
 舒尔曼 Schumann
 释迦牟尼 Gautama
 斯奎尔 Squier
 斯宾塞 Spencer
 斯塔尔 Stahl
 斯皮克斯 Spix
 斯坦豪塞 Steinhäuser
 斯坦布里奇 Stanbridge
 斯奇夫纳 Schiefner
 斯特拉奇 Strachey
 斯特雷波 Strabo
 斯特拉特 Strutt
 斯特劳斯, 戴维 Strauss, David
 斯提沃特, 达加尔德 Stewart, Dugald
 斯普拉特 Sprat
 斯奎伦格, 阿洛伊兹 Sprenger, A.
 斯韦登伯格, 伊曼纽尔 Swedenborg, E-manuel
 斯科尔斯比 Scoresby
 斯库克拉夫特 Schoolcraft
 斯波梯斯伍德 Spottiswood
 塞万提斯 Cervantes
 塞鲁德尔 Schreuder

撒利什 Saleah
 示撒一世 Sheshonk I

T

托德 Tod
 托瓦森, 伯特尔 Thorwaldsen, Bertel
 汤姆森 Thomson
 图克, 霍恩 Tooke, Horne
 图拉真 Trajanus
 帖木儿 Timur
 坦纳 Tanner
 特纳 Turner
 特里尔 Trier
 特昆塞 Tecumseh
 忒勒玛科斯 Telemachus
 泰勒, 爱德华 Taylor, Edward
 泰勒, R. Taylor, R.
 泰勒, W·库克 Taylor, W.
 塔西佗 Tacitus, Publius Cornelius

W

卫斯里, 约翰 Wesley, John
 瓦尔, 雷蒙·德拉 Valle, Pietro della
 瓦卡维 Wakaue
 维伦兹, 弗拉维 Valens, F.
 韦奇伍德 Wedgwood, Hensleigh
 乌尔菲拉, 高特 Ulfilas, Gothie
 伍德 Wood
 伍特克 Wutke
 沃德 Ward
 沃克 Walker
 沃格特, 卡尔 Vogt, Carl
 沃斯托克 Bostock
 威尔逊 Wilson
 威尔金森 Wilkinson

威兹东, 查理 Wheatston, Charles
 威斯特 West
 威廉斯 Williams
 维尔克 Welcker
 维吉尔 Vergilius, Maro Publius
 魏茨 Waitz
 维特卢威 Vitruvius
 维尔吉尔 Virgil
 韦斯巴芗, 蒂特·弗拉维 Vespasian, J. F.

X

西曼 Seemann
 西蒙 Simon, Pedro
 西里尔 Cyril
 西塞罗 Cicero
 西卡尔德 Sicard, Abbé
 西博尔德 Siebold
 西普里安 Cyprian
 夏卢, 杜 Chaillu Du
 休厄尔 Whewell
 休谟, 戴维 Hume, David
 肖特兰德 Shortland
 希拉利 Hilarius
 希罗多德 Herodotus
 希帕尔乔斯 Hipparchos
 希波克拉底 Hippokrates
 辛普森 Simpeon
 修昔底德 Thucydides

Y

尤尔 Yule, H.
 尤斯金 Justin

尤-克夏萨 U - Xosa
 尤维纳利斯 Juvenalis, Decimus Junius
 叶列则 Eliezer
 叶列祖尔, 约瑟夫·弗拉维 Eleazar, J. F.
 叶甫纳皮 Eunapius
 叶赛吉尔 Ezekiel
 亚历山大 Alexander
 亚里士多德 Aristotle
 伊玛 Imma
 伊索 Aesopos
 伊辽特 Eliot
 伊奥纳 Iona
 伊西道尔 Isidore
 伊里奈乌 Irenaeus
 伊塔里克, 西里诺斯 Italicus, Silius
 伊壁鸠鲁 Epicurus
 约凯, 西门·本 Yochai, Simeon ben
 约翰 John
 约翰, 普里斯特 John, Prester
 约翰二世 John II
 约翰逊 Johnson
 耶特 Yate
 扬布利科斯 Iamblichus
 英诺森八世 Innocentius VIII
 雅舍尔 Asher

Z

泽尔士一世 Xerxes I
 詹姆森 Jameson
 詹姆森夫人 Mrs. Jameson, Anna
 詹姆斯国王 King James
 祖萨 Zoyza

附录二

民族名译名对照表



A

阿波内吉克伦人 Aponegicrars
阿比彭人 Abipones
阿比西尼亚人 Abyssinians
阿查拉克人 Achalaks
阿富汗人 Afghans
阿肯人 Aken
阿克拉人 Akra
阿夸平人 Aquapim
阿利阿布人 Aliab
阿拉伯人 Arabs
阿拉贡人 Aragones
阿劳干人 Araucanians
阿拉瓦克人 Arawaks
阿玛芬人 Amafeme
阿马科萨人 Amakosa
阿马-克奥萨人 Ama - Xosa
阿穆列特人 Amulets
阿帕拉奇人 Apalachees
阿帕什人 Apaches
阿尔巴尼亚人 Albanians
阿尔富鲁人 Alfurus
阿尔衮琴人 Algonquins, Algonkins

阿塞拜疆人 Azerbaijani
阿尚戈人 Ashango
阿散耨人 Asante 或 Ashanti
阿特人 Ate
阿特兰特人 Atlantes
阿塔帕斯卡人 Athapascas
阿瓦人 Ava
阿维波内人 Ahipones
阿辛内本人 Assiniboins
阿西诺波茵人 Assiniboins
阿伊努人 Ainu
阿兹特克人 Aztecs
埃多米特人 Edomites
埃菲克人 Efik
埃及人 Egyptians
埃尔斯人 Ers
埃塞俄比亚人 Ethiopians
埃斯特人 Eats
埃特鲁里亚人 Etruscans
埃文克人 Evenkis
爱奥利亚人 Aeolians
爱尔兰人 Irish 或 Irishmen
因纽特人 Eskimos
爱沙尼亚人 Estonians
爱斯特拉塞德人 Estlaseds

安达卢西亚人 Andalusians
 安格科克人 Angekoks
 安纳通人 Annatom
 盎格魯人 Angles
 盎格魯-撒克遜人 Anglo-Saxons
 奥比人 Obi-man
 澳大利亚人 Australians
 奥地利人 Austrians
 奥吉人 Ogi
 奥吉加人 Ojiga
 奥吉布瓦人 Ojibwas
 奥朗人 Oraons
 奥朗顿戈人 Orang Dongo
 奥朗劳特人 Orang Laut
 奥朗萨宾巴人 Orang Sabimba
 奥马瓜人 Omaguas
 奥萨格人 Osages
 奥斯拉克人 Ostyaks, Ostiaks
 奥塞梯人 Ossetians
 奥塞蒂克人 Ossetic
 奥托马克人 Otomac
 奥塔瓦人 Ottawa

■

巴比伦人 Babylonian
 巴布亚人 Papuans
 巴查平人 Bachapin
 巴达加人 Badagas
 巴克勒人 Bakele
 巴奎纳人 Bakuena
 巴里人 Bari
 巴里人 Barotse
 巴隆人 Balaung
 巴里隆人 Barolong
 巴莫拉拉人 Bamorara

巴佩雷人 Bpere
 巴尔瓦斯人 Barvas
 巴什基尔人 Bashkirs
 巴斯克人 Basques
 巴斯陀人 Basutos
 巴塔哥尼亚人 Patagonians
 巴塔克人 Bataks, Battaks
 巴托卡人 Batoka
 巴特拉皮人 Batlapi
 巴西人 Brazilians
 白俄罗斯人 Belorussians
 班加人 Bunjia
 保加利亚人
 贝奥其亚人 Boeotian
 贝都因人 Bedouins, Ahl - Bedwin
 贝专纳人 Bechuana
 比拉赫人 Bygah
 比努亚人 Binua
 比尔人 Bhils
 秘鲁人 Peruans
 宾吉瓦尔人 Binjhwars
 波兰人 Poles 或 Polish
 波利尼西亚人 Polynesians
 波尼人 Pawnees
 波斯人 Persians
 波斯尼亚人 Bosnians
 波塔瓦托米人 Potawatomis
 波瓦坦人 Powhatan
 波希米亚人 Bohemian
 博多人 Bodo
 博罗洛人 Bororo
 博尔人 Bohr
 博托库多人 Botocudos
 柏柏尔人 Berbers
 不列颠人 Britons

布达人 Budas
 布盖人 Bghai
 布伦米人 Blemmy
 布里人 Puri
 布列塔尼人 Bretons
 布里亚特人 Burials
 布尔人 Boers
 布须曼人 Bushmen

C

楚德人 Chuds
 楚瓦什人 Chuvash

D

鞑靼人 Tatars
 达荷美尔人 Dahomeans
 达科他人 Dakotas
 达里恩人 Darien
 达罗毗荼人 Drauidians
 达马拉人 Damaras
 达休人 Dasyus
 达雅克人 Dayaks
 丹麦人 Danes
 德拉瓦尔人 Delawares
 德意志人 Germans
 德鲁兹人 Druzes
 迪格人 Digger
 迪马尔人 Dhimals
 迪亚吉特人 Diaguitas
 蒂罗尔人 Tyrolese
 蒂尔人 Tyrians
 帝汶人 Timorese
 帝康纳人 Ticunas
 丁卡人 Dinka
 东干人 Dungans

对跖人 Antipodes
 多东人 Dodona
 多里亚人 Dorians
 多瓦那人 Dowana

E

俄罗斯人 Russians

F

法卡塔人 Fakata
 法兰克人 Franks
 法罗依人 Pharaeans
 芳人 Fang
 芳人 Fanti 或 Fante
 斐济人 Fijians
 腓尼基人 Phoenicians
 费尔南多·保人 Fernando, Po
 费尔南德诺人 Fernandinos
 费图人 Fetu
 芬兰人 Finns
 弗吉尼亚人 Virginians
 弗里斯人 Frisians
 福克斯人 Foxes

G

盖拉人 Galas
 盖尔人 Gaels
 高加索人 Caucasians
 高乔人 Gauchos
 高卢人 Gauls
 刚果人 Congolese
 戈尔德人 Golds
 哥特人 Goths
 霍瓦人 Hovas

格雷博人 Grebo
 格鲁吉亚人 Georgians
 格陵兰人 Greenlander
 瓜依库鲁人 Guaycurus
 葛尔人 Gauls
 贡德人 Gonds
 古安人 Guanas
 古里昂人 Greang
 瓜拉尼人 Guarani
 瓜劳诺人 Guaranos
 瓜拉约人 Guarayos
 瓜纳人 Guanas

H

豪萨人 Hausa
 荷人 Ho
 荷兰人 Duich
 赫特人 Hoth
 赫瓦人 Chevas
 黑山人 Montenegrins
 呼隆人 Huron
 胡里人 Hurrians
 胡马纳人 Jumana
 惠达人 Whydah
 霍人 Hos
 火地人 Fuegians
 霍屯督人 Hottentots
 霍瓦人 Hovas

J

基赤人 Kytch
 基切人 Quiches
 基切瓦人 Guichua
 基尔达人 Kilda
 吉普赛人 Gypsies

吉尔吉斯人 Kirghiz
 加罗人 Garos
 加拉人 Galla
 加勒比人 Caribs
 迦勒底人 Chaldeans
 加里亚人 Karians
 迦南人 Canaanites
 迦太基人 Carthaginians
 加特库里人 Kathkuri
 贾昆人 Jakuns
 拉杰玛哈里人 Rajmahali
 金本达人 Kimbunda

K

卡菲尔人 Kafirs
 卡戈特人 Cagots
 卡拉卡拉人 Caracara
 卡拉加斯人 Karagass
 卡利利人 Cayiri
 卡拉雅人 Carajas, Karayas
 卡里亚人 Khurias
 卡里布人 Caribs
 卡马坎人 Camacans
 卡米拉罗依人 Kamilaroi
 卡努里人 Kanuri 或 Kanouri
 卡纳尔人 Canarise
 卡诺维特人 Kanowits
 卡尔梅克人 Kalmyks, Kalmouks
 卡塞人 Case
 卡斯蒂利亚人 Castilian
 卡通圭那人 Catequina
 卡维萨纳人 Cauixanas
 卡西亚人 Khasia, Kasis, Khasians
 卡扬人 Kayan
 卡亚克人 Kayaks

卡兹人 Kasia
 卡利瓦人 Calivas
 凯尔特人 Kelt
 堪察达尔人 Kamchadala
 堪察加人 Kamchatka
 坎德人 Khande
 坎纳拉人 Kanarese
 科盖人 Kogai
 科加克人 Kodiak
 科卡马人 Cocamas
 科克奇人 Kocch
 科卡塔普亚人 Cocatapuya
 科拉纳人 Korana 或 Ikora
 科洛什人 Koloshes
 科拉万人 Koravans
 科里亚克人 Koriaks
 科曼切人 Comanches
 科尼博人 Conibos
 科普特人 Copts
 科奇人 Kocch
 科尔人 Kola
 科萨人 Xhosa
 克里人 Crees
 克鲁人 Kru
 克伦人 Karens
 克辽布洛人 Kleoboulos
 克里克人 Creeks
 克拉兰人 Klallam
 克鲁门人 Kroomen
 克罗地亚人 Croats
 肯尼亚人 Kenyas、Kenyahs
 克丘亚人 Quechuans
 凯尔特人 Celts
 克图基纳人 Catequina
 孔德人 Kondhs, Khonds, Konds

库基人 Kukis
 库利诺人 Culino
 库龙巴人 Kurumbas
 库鲁克人 Kurukhs
 库马纳人 Cumana
 库尔德人 Kurds
 库斯科人 Cuzco
 库伊人 Kuis, Kuys

L

拉罗通甘人 Rarotongan
 拉普人 Lapps
 拉普兰人 Laplander
 拉图卡人 Latukas
 拉脱维亚人 Latvians
 拉伕人 Lawas
 拉其普坦人 Rajputana
 列斯特利功人 Laestrignons
 雷托罗曼人 Rharto - Romances
 立陶宛人 Lithuanians
 立沃尼亚人 Livonian
 林布人 Limbus
 隆米人 Lummi
 卢日支人 Lujichane
 罗马人 Romans
 洛安戈人 Loango
 洛帕尔人 Loparis
 吕底亚人 Lydians



马达加斯加人 Madagascan
 马卡人 Maka
 马科洛洛人 Makololo
 马库西人 Macusi
 马克萨斯人 Marquesans



马来人 Malays, Malayans
 马拉维人 Maravi 或 Malawis
 马拉雅兰人 Malayalams
 马瑞人 Manas
 马其顿人 Macedonians
 马尔加什人 Malgache 或 Malagasy
 马萨格特人 Massagetaes
 马雅人 Mayas
 马扎尔人 Magyar
 曼丹人 Mandans
 曼丁戈人 Mandingo
 曼古人 Mangu
 曼甘贾人 Manganja
 曼特拉人 Mantras
 毛利人 Maoris
 迈普雷人 Maipures
 美拉瑞人 Melanau, Melanao
 美拉尼西亚人 Melanesian
 米底亚人 Medians
 密克罗尼亚人 Micronesians
 米兰人 Milanese
 米拉纳人 Miranha
 米底亚人 Mede
 明戈人 Mingo
 明格列尔人 Mingrelians, Mingrels
 明蒂拉人 Mintira
 莫霍克人 Mohawks
 莫基人 Moki, Moqui
 缅甸人 Burmese
 莫鲁人 Moru
 莫卢西人 Moluches
 摩尔人 Moors
 墨西哥人 Mexicans
 莫亚布人 Moab
 蒙达人 Mundas

蒙德普库人 Mundrucus
 蒙古人 Mongols
 孟加拉人 Bengalis
 姆博科比人 Mbocobis
 姆巴亚人 Mbayas
 姆庞主人 Mpongwe
 穆伊斯卡人 Muiscas

N

那加人 Nagas
 纳马人 Nama
 纳马夸人 Namaquas
 纳米纳部落 Namena
 那乃人 Nanais
 纳切斯人 Natchez
 纳赛里人 Nassairi
 纳通多人 Nakondo
 纳瓦霍人 Navahos
 楠榜人 Lampons
 南斯拉夫人 South Slavs
 内特拉人 Netela
 涅涅茨人 Nenets
 尼加拉瓜人 Nicaraguans
 尼扬-南人 Niam - Nam
 尼罗特人 Nilotes
 纽利人 Nyuli
 奴埃尔人 Nuer
 奴特卡人 Nootkas
 诺曼人 Northmen, Norsemen, Normans
 诺曼底人 Normans

P

帕利利亚人 Palilia
 帕西人 Parsees, Parsis
 佩农人 Penongs



佩尔切人 Puelches
皮康布尔人 Pikambul
皮克特人 Picts
皮门特拉人 Pimenteira
皮尼人 Pini
普加坦人 Pougetans
普鲁士人 Prussians
葡萄牙人 Portuguese
普韦布洛人 Pueblos

Q

乔可陶人 Choctaw
奇布查人 Chibchas
奇楚亚人 Quechuans
奇查人 Chicha
奇基托人 Chiquitos
奇克洛普人 Kyklopes
奇卡索人 Chickasaws
齐罗基人 Cherokees
奇努克人 Chinooks
奇努克·贾贡人 Chinook, Jargon
奇酋族人 Cheyenne
切尔克斯人 Cherkesses
犬肋骨部人 Dog-ribs

R

日耳曼人 Germans

S

萨阿米人 Saamians
撒丁人 Sardinians
萨哈波廷人 Sahaptins, Shahaptins
萨吉拉人 Sajira
撒克逊人 Saxon

萨利什人 Salishans
萨莫耶德人 Samoyed
萨摩亚人 Samoans
萨尔马特人 Sarmate
塞尔维亚人 Serbs
桑人 San
桑塔尔人 Santals, Santhals
桑义尔人 Sangir
僧伽罗人 Sinhaless, Singhalese, Sinhales
沙乌尼人 Shawnee
沙万特人 Chavantes
闪米特人* Semites
舒什瓦普人 Shushwap
斯堪的纳维亚人 Scandinavians
斯洛伐克人 Slovaks
斯拉夫人 Slavs
斯洛文尼亚人 Slovenes, Slovenians
斯齐因人 Süens
斯瓦比人 Swabian
斯瓦希里人 Swahili 或 Waswahili
索布人 Sorbs 或 Sorbians
松瑟尔人 Sonthals
苏人 Sioux
苏格兰人 Scotch, Scottish
苏吉尔拉人 Sujelra

T

塔加尔人 Tagals
塔库利人 Tacollis
塔克鲁里人 Takruri
塔兰人 Talein
塔拉乌马拉人 Tarahumaras
塔马纳克人 Tamancs
塔斯马尼亚人 Tasmanians
塔希提人 Tahitians



泰卢固人 Telugus
泰米尔人 Tamils
汤加人 Tongans
汤金人 Tonquinese
特拉斯卡兰人 Tlaskalans
通古斯人 Tungus
图加人 Thugs
图卡诺人 Tucanos
图兰人 Turanian
图马尔人 Tamale
图皮人 Tupis
突厥人 Turk
图斯卡罗拉人 Tuscaraes
土库曼人 Turkmens, Turkomans
土耳其人 Turks
托巴人 Tobas
托达人 Todas

W

瓦昌迪人 Watchandie
瓦多人 Wadoc
瓦坎巴人 Wakamba
瓦库菲人 Wakuafi
瓦库图人 Wakhutu
瓦尼卡人 Wanika
瓦塔强迪人 Watchandis
瓦尤人 Vayu
瓦津巴人 Vaximba
瓦扎拉莫人 Wazaramo
怀达赫人 Whydah
威尔士人 Welsh
维达人 Veddas, Vedas, Veddhas
维尔京人 Virginians
维伊人 Vei
维拉霍罗伊人 Wiratheroi

韦尔温人 Wailrun
文德人 Wend 或 Wenden
温达特人 Wyandot
温尼贝戈人 Winnebagoes
沃古尔人 Voguls
沃洛夫人 Wolof
沃拉罗伊人 Wolari
乌克兰人 Ukrainians
乌尼亚姆维吉人 Unyamwezi
乌兹别克人 Uzbeke

X

希伯来人 Hebrews
西班牙人 Spanish 或 Spaniards
西伯利亚人 Siberian
希腊人 Greeks
希卢克人 Shilluk, Shillook
希尔人 Shir
希维拉人 Jivara
西乌人 Cioux
西西里人 Sicilians
西徐亚人 Scythians
夏威夷人 Hawaiians
暹罗人 Siamces
肖尼人 Shawnees
肖肖尼人 Shoshonis
新荷兰人 New Dutch
新西兰人 New Zealanders
谢米诺尔人 Seminoles
休伦人 Hurons
匈奴人 Hun
匈牙利人 Hungarians
叙利亚人 Syrians

Y

雅库特人 Yakuts



雅利安人 Aryans
 雅洛夫人 Yalof
 亚该亚人 Achaeos 或 Achaeans
 亚卡马人 Yakama
 亚美尼亚人 Armenians
 亚述人 Assyrians
 耶吉德人 Yezidis
 耶鲁卡拉人 Yerukalais
 依阿华人 Iowas
 伊布人 Ibu
 伊班人 Ibans
 伊奥尼亚人 Ionians
 伊捷尔福人 Italmens
 伊吉安人 Idsan
 伊朗人 Iranians
 伊桑人 Icarmas
 易洛魁人 Iroquois
 以色列人 Israelite

意大利人 Italians
 印第安人 American Indians
 印度斯坦人 Hindustanis
 印加人 Incas
 英格兰人 English
 约鲁巴人 Yoruba
 尤卡坦人 Yucatan
 尤拉卡雷人 Yuracares
 尤马人 Yumas
 犹太人 Jews

Z

藏族人 Tibetan
 爪哇人 Javanese
 智利人 Chileans
 朱特人 Jutes
 朱瓦什人 Chuwashees
 祖鲁人 Zulu

初译后记



在欧洲民族学、民俗学的历史发展进程中,接受了自然科学中进化论思想并以之来研究人类及其文化科学的进化学派(亦称人类学派,或称自生论),是最早出现并在当时占统治地位的一个学派。这个学派的诞生,是作为一门科学的民族学、民俗学形成的标志。而英国著名民族学家、民俗学家爱德华·泰勒的《原始文化》(*Primitive Culture*)被公认是这个学派的经典著作,在当时的世界民族学界和民俗学界产生过巨大的影响;爱德华·泰勒自然就成了最著名的进化学派的经典作家。

爱德华·伯纳特·泰勒(Edward Bernatt Tylore, 1832—1917)出身于英国伦敦郊外的一个富有的教友派信徒的家庭。他因为要准备去从事他父亲所经营的炼铜业而没有受高等教育。年轻的泰勒又因健康欠佳而去美洲休养。他在古巴岛上一个偶然机会认识了英国银行家亨利·克里斯特(Henri Krist)。这位银行家既有钱又有兴趣进行考古挖掘、搜集民族学资料和组织人从事考古研究工作,正是这位银行家引起了青年泰勒对考古学和民族学的兴趣。1856年,他们一起到墨西哥旅行,回来之后用了七年的时间广泛而深入地研究了大量民族学文献资料。后来,又不止一次出去旅行,搜集民族学资料,进行科学研究,先后发表了一系列民族学著作。他在1861年发表了第一篇民族学著作《古代和现代的墨西哥和墨西哥人》;在1865年发表了《人类古代史研究》,他在这部著作中以大量的事实材料印证了人类社会生活的进化过程。在后来的四年中,泰勒又深入地研究了有关蒙昧人文化的材料,发表了有关这个问题的二十多篇论文,主要的有《论语言的起源》《蒙昧人的宗教》《史前种族的生活方式》等等。此外还发表了一些评论性的文章。所有这些著作,都为着手写作《原始文化》作了准备。

《原始文化》从1869年开始写作,于1871年出版,实际写作时间很短(当然,它的准备时期是很长的),但却获得了极大的成功,被译成多种文字,获

得了世界声誉,而作者因而也就成了原始社会、原始文化的权威研究者之一,并于同年被选为英国皇家学会会员。

爱德华·泰勒虽然早已成为世界著名的权威学者,但直到1880年才根据皮特·里弗(Pitt River)捐赠给牛津大学的大量民族学资料负责组建牛津大学民族学博物馆,并任第一任馆长。在此期间,他组织并培养出了成批的民族学、民俗学研究者,其中有些后来成了世界闻名的学者,如世界名著《金枝》(*The Golden Bough*)的著作者詹·乔·弗雷泽(J. G. Frazer)等。当时,英国的大学里还没有开设关于研究原始文化的课程。直到1896年,牛津大学才组建人类学系,泰勒出任该系教授。

泰勒在发表他的巨著《原始文化》后10年,即于1881年出版了他的最后一部大型著作《人类学:人和文明研究引论》(*Anthropology: an introduction to the study of man and civilization*),这部著作内容丰富,表述通俗,重要的是它对《原始文化》在许多方面作了补充,因而可以说是《原始文化》的姊妹篇;同时,它也是作者有关学术研究的总结。自这部著作发表之后直到1888年,泰勒只写了一篇题为“论研究制度发展的方法”的重要文章,显然是想改变过去单线进化论的研究方法,试图探索一条采用综合统计的方法来研究不同习俗内部联系的新路,但看来并不理想。

自1881年以后,泰勒的主要学术活动就是进行教学,宣传他的理论,研究文化史中的局部问题;同时,参加各种学术会议,发表演讲,作学术报告,并同各国原始文化研究者加强了个人联系。他直到1907年因病被迫休养之前,一直没有离开大学的讲台和关于史前的科学研究机构的领导工作。在度过了他的暗淡的残年之后,于1917年逝世。

泰勒一生中写了250多种著作,其中最重要的就是《原始文化》和《人类学》。如前所述,他在《原始文化》中采用了自然科学的进化论的研究方法和比较研究法,根据大量的现实材料,着重研究了原始社会的精神文化特别是宗教信仰的产生与发展。他认为各民族中文明的共同性是由于相同的原因产生的,所以应当以相同的原因来解释相同的文化现象。他又认为文化有各种不同的发展阶段,每一阶段是前一阶段的产物,又对未来发展阶段的形成起着相当大的影响作用。他特别强调历史的连续性和前后发展的因果关系。正因为如此,他既看到蒙昧人的诚实、正直、温和、社会民主的一面,又看到他们的落后性;而这种全面性,常常是过去的旅行家们记述的材料中所没有的。



泰勒正是以进化论的观点对抗当时阻碍科学发展的那种关于民族学和民俗学方面的神学观点,反对退化论。当时的神学者从所谓“神启”中了解到人的状态自始就是高级的,因而认为神创造了平等的高级的人,而蒙昧人则是退化的结果。所以,泰勒的人类进化论观点在当时具有扫除神学障碍的科学开拓作用。泰勒也承认由于天灾人祸而造成的文明退化的现象,但那和神学者所谓的“神启”完全是两回事。泰勒在强调进化论的同时,还承认文化的传播现象。他还认为这种现象的存在使文化消失变得越来越困难了,因而他肯定了文化的历史进化的总的趋向,坚持了文化现象内部发生、发展的观点。为了解释各种文化现象的历史联系,泰勒提出了遗留说,即前一个文化阶段的仪礼、习俗,在下一个甚至以后若干个文化阶段仍然保留,同时,它们又是过去的见证,可以根据文明社会中的古代文化遗留来判断文明社会和蒙昧时代的内在联系。

泰勒的进化论观点和遗留说,如前所述,自然是有一定道理的,因而也有一定的现实意义。但是,要彻底地解释原始社会及其文化现象,显然还欠全面。

在《原始文化》中,神话论占有相当重要的地位。泰勒正确地说明了神话的本质及其产生的时代。他首先肯定神话是一种虚构,而这种虚构又是以现实作为基础的。他反对把神话当作纯粹的历史,认为对神话也不能只靠推测来作解释,但是,他又特别看重神话的历史意义、现实意义。他说:“正像‘真实并不比虚构更可靠’一样,神话比历史或许更加独特。”至于神话产生的时代,泰勒说:“神话的发生和最初的发展,想必是在人类智慧的早期儿童状态之中。”他又说:“我们自己在童年时代就处在神话王国的门旁。”这些话也同时说明了神话思维的特点。这也就是说,蒙昧人的幼稚的思想和心理状态,他们的幼稚的哲学思想产生了神话。泰勒认为,蒙昧人的哲学思想就是万物有灵观,他又把万物有灵观看作是宗教的起源。

万物有灵观是泰勒在其《原始文化》中最重要的理论建树。泰勒根据大量的民族学、民俗学资料总结出了这一理论。他第一次完全根据现实的材料来研究宗教的起源及其历史发展,这使宗教及宗教史的研究向前跨进了一大步。他认为关于灵魂的学说,是由解释那些生物现象特别是生与死、健康与疾病、睡梦与醒觉、失神与幻觉等等而引起的。人按照关于自己灵魂的最初概念型式的想像而创造出了其他万物的精灵。他指出,灵魂学说是精灵学说的基础。由精灵又进而上升为神灵,形成了神的观念。所以他认为

万物有灵观是宗教的基础。他说：“人如此经常地把人的形象、人的情欲、人的本质妄加到自己的神的身上，因而我们能够称它为与人同性同形之神，与人同感同欲之神，最终是与人同体之神。”他又说：“这些强有力的神是按照人类灵魂的形式形成的。”“世界各民族的最高级的神都是人类自身的反映——这就是对它们进行研究的关键所在。”泰勒在这里所谈的神灵产生的现实基础无疑是正确的。泰勒维护了宗教起源论，打击了有些唯心主义学者和神学家所坚持的宗教是人类社会的永恒现象的谬论即宗教无起源论。当然，泰勒没从社会而只从心理的角度来说明宗教的起源也未免失之片面。但是，这种缺点并不能抹杀他的研究功绩。《原始文化》一书材料非常丰富，也不乏深刻的见解，即使是在历史的尘封中，也仍然时时闪烁着思想的火花和理论的光耀，对于我们今天的学术界不但具有历史的认识作用，而且也有十分重要的借鉴意义。

我国的学术界对泰勒和他的《原始文化》并不陌生，相反，应该说是相当熟悉的。但是，绝大多数人恐怕是只闻其名，不识其“面”。这不能不说是一种缺憾。为了弥补这个缺憾，我不揣谫陋，鼓起勇气，肩起了介绍的重担。写到这里，我不由得想起了那动乱的十年。大约是在1972年的一天晚上，老友刘魁立同志从哈尔滨（他当时在黑龙江大学任教）来北京后到寓所来看我，我们谈起了我那部〔苏〕契切罗夫著的《俄罗斯人民创作》的近50万字译稿无辜遭难的事，我对他说，我想重新翻译。魁立同志当即建议我翻译〔英〕泰勒的《原始文化》，并说：“即使将来不能出版，就是学习也值得。”我采纳了他的意见。在那十年动乱的风风雨雨、阴霾晦暗的年代，哪敢设想这种译作能够公开出版呢？我当时正是在一种一厢情愿的渺茫希望中，主要是抱着学习的目的来遭译的。在翻译的过程中，魁立同志时时给予鼓励、督促与帮助。因为日常工作繁忙，翻译工作常常是在业余之余，在深夜与困魔的斗争中挣扎着前进。这业余之余的时间本来不多，又由于时时有另外的翻译、写作等事分神，所以本书的逐译时作时辍，断断续续，竟迁延了漫长的岁月，以致付印的时候，我已经从中年进入了老年。当然，这部译书本应早些年问世，因故延宕，现在付印出版，这自然又是魁立奔波的结果。他还在百忙中为本书写了序言。自始至终，他为这部书付出了那么多的心血与精力。这不只说明他对老友的热心关爱，也更说明他对我国学术事业特别是民俗学、民间文艺学事业的耿耿追求。我之所以要在这里絮絮地追述这段往事，是



因为它实在令人难忘：一是老友的鼓励与帮助，一是自己译事的艰辛。我愿把它牢记在这里，一为纪念，一为策励。

这部译书的底本是英国伦敦版英文原著和苏联莫斯科 1939 年新版部分俄译本。应该特别感谢谢继胜、尹虎彬、姜德顺三位同志，他们不但分别将译文细加校改，还直接担任两版序言和四章的翻译工作。谢继胜同志译了第一、二版序言、第六章和第十九章；尹虎彬同志译了第七章，姜德顺同志译了第五章。还应该感谢国际老友、苏联科学院通讯院士李福清博士，他早年赠给了我俄文译本。一直关心本书翻译与出版工作的我的老师钟散文先生及其他师友，也给了我很多的鼓励与支持，使我铭感于心。最后，希望广大读者不吝指教。

连树声

记于北京 1988 年 12 月 26 日

重译后记



这部《原始文化》是根据英文原著伦敦第五版(1913)第二次重印本(1929)重译的,译完后,我心里有一种偿还了旧债似的轻松感。

本书初译本由上海文艺出版社出版,当时的责任编辑刘东远同志在审阅原稿后曾经提醒过有的译文风格不一致。我当时认为,由于种种原因有四章由另三位同志代译,风格不一致是自然的,因而没太在意。书印出后,我又仔细阅读,发现部分译文风格确实相差较远,不大谐调,心中像对作者和广大读者欠了债似的不安。于是下定决心,进行重译。这次重译,不仅统一了译文风格,还补译了由于所据版本不同而造成的缺漏,增加了人名民族名译名对照表;有些译文无须更动,自然仍旧。

对于翻译,我一向遵循前人提出的“信、达、雅”的原则。首先是“信”,不“信”就不是真正意义上的翻译。但是,“信”而不“达”,那就不是真正意义上的“信”,也就失去了“信”的意义。所以,“信”和“达”应该是统一的。有时,为了“达”,译文需要有所变通,从某种意义上说,这也是为了使译文更切近于“信”。我的目标是,译文既要“通达”,又要在“达”的基础上,尽可能体现一些原文的语言风格。用心如此,能否做到,那就是能力的问题了。也正因为如此,译文常常有悖于汉语尚精炼的文风。至于“雅”,那是“信”“达”之上的更高境界,只能是我所努力求之的了。

在重译的准备过程中,美国人类学博士杜芙曼·黛安妮(大燕)(Dorfman Diane)女士曾给予了许多帮助,特别是她曾经将原文中一首古英语写成的长诗特为我译成了现代英语,在这里,应向大洋彼岸的她遥致谢意!

在此,应感谢东远同志的提醒,也应向初译本中曾帮我译出四章的谢继胜、尹虎彬、姜德顺等三位同志再次表示感谢并深致歉意!

值此重译本出版之际,特向广西师范大学出版社的有关同志致谢,感谢



他们在本书出版过程中所付出的大量劳动。最后,希望广大读者多予指正。

连树声

记于北京 2001 年 9 月 5 日



[General Information]

□□=□□□□ □□□□□□□□□□□□□□□□

□□□□□□ □□□

□□=□□□□□□·□□□Edward Tylor
r□□□□□□□

□□=782

□□□=□□□□□□□□□□□□□□

□□□□=2005

SS□=11344764

DX□=000005484062

□□=□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□

□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□

□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□

□□□□□□□□□□□□

url=http://book2.duxiu.c

om/bookDetail.jsp?dxNumb

er=000005484062&d=F91EE5

0957FAE06DE95F6870A16ACE

63&fenlei=110202&sw=%D4%

AD%CA%BC%CE%C4%BB%AF

□ □
 □ □
 □ □
 □ □ □ □
 □ □ □ □ □
 □ □ □ □ □
 □ □ □ □ □
 □ □
 □ □ □ □ □ □ □ □
 □ □ □ □ □ □ □
 □ □ □ □ □ □
 □ □ □ □ □ (□)
 □ □ □ □ □ □ □ □ □ □
 □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ (□)
 □ □ □ □ □ □
 □ □ □ □ □ □
 □ □ □ □ □ (□)
 □ □ □ □ □ (□)
 □ □ □ □ □ □ □ □
 □ □ □ □ □ □ □ (□)
 □ □ □ □ □ □ □ (□)
 □ □ □ □ □ □ □ (□)
 □ □ □ □ □ □ □ (□)
 □ □ □ □ □ □ □ (□)
 □ □ □ □ □ □ □ (□)
 □ □ □ □ □ □ □
 □ □ □ □ □ □
 □ □ □ □ □ □ □ □ □ □
 □ □ □ □ □ □ □ □ □ □
 □ □ □ □ □
 □ □ □ □ □